46

Ludwig Feuerbach

La esencia de la religión

l...ucl,vig J·
=eucrhach

La esencia de la religión

Edición de Teresa Cuadrado

I d1C1611 de 1nm4 (uadr tlo

PÁGINAS DE ESPUMA

LUDWIG FEUERBACH

LA ESENCIA DE LA RELIGIÓN

Edición y traducción de *Tomás Cuadrado*

C'l —— r

ÍNDIC
E

PREFACIO ..... !) Somrn LA PRESENTE OBHA y su TRADUCCIÓN 17

LA ESENCIA DE LA RELIGIÓN 21

PREFACIO

Se preguntaba Oswald Spcnglcr casi al final del pri• mer tomo de su monumental obra *La decadencia de Oc• cidente*: «El ateísmo, ¿es una estructura apriorística de cierta conciencia cósmica, o una convicción libremente adoptada", ¿nace uno ateo, o se hace ateo?». Sin entrar a resolver el dilema planteado añadía líneas más abajo el filósofo de Blankenburg: «Es patente que la esencia del ateísmo, como su nombre lo indica en todos los idiomas, consiste en negación, renuncia a una construcción espi• ritual interior», y dos líneas después: «Sin duda, el ateís• mo, rectamente comprendido, es la expresión necesaria de un alma terminada, exhausta ya de posibilidades re• ligiosas, caída en lo inorganico» '.

Comenzamos citando a Spengler porque sus palabras nos servirán para tratar de hacer algunas aclaraciones acerca del ateísmo: ¿Nace uno ateo o se hace ateo? ¿Es cierto que el ateísmo «renuncia a una construcción espi• ritual interior»? Y ¿es el ateísmo «la

expresión necesaria de un alma terminada, exhausta ya de posibilidades re• ligiosas, caída en lo inorgánico»?

l. Ed, Espasa Calpo, Madrid. 1998. Trad. Manuel García Morcntc; pág. 690.

Empezaremos con un paralelismo muchas veces seña• lado y que es ya casi un lugar común: el del individuo y la sociedad. De la misma manera que a nivel individual nace el niño del seno de su madre, a nivel colectivo ha• cen lo propio los pueblos o las sociedades en el seno de una determinada geografía. Con el paso del tiempo el jo• ven crecerá, adquirirá el vigor que la juventud conlleva, y con ello ganará en seguridad, fortaleza y confianza en sí mismo. Esto también es válido para los pueblos en su edad joven. Si alguna catástrofe no trunca su ciclo vital, este viene a completarse con el resto de las etapas: se lle• ga a la madurez, y con esta a la adquisición de un cau• dal de conocimientos conseguidos tras muchas experien• cias que posibilitan una visión más lúcida y sabia de la realidad. Finalmente adviene en la biología individual la decrepitud, o la merma y consunción de energías y la muerte. Lo mismo ha sucedido colectivamente: el estudio de civilizaciones como las antiguas Grecia y Roma así lo prueban. Ahora mismo, podría decirse que hay pueblos que están en su primerísima infancia en muchos aspec• tos de la civilización- (independientemente de los siglos que puedan llevar existiendo). También los hay que es• tán en la plenitud juvenil de sus energías creadoras y en su etapa vital ascendente; también hay pueblos madu• ros, *e* incluso los hay envejecidos (se habla de «la vieja Europa», otc.). Desde esta perspectiva, el paralelismo entre la psicología individual y la antropología y la so• ciología es casi

exacto. Podría incluso afirmarse que la una es un trasunto de las otras. Borges decía que la His-

2. ! lab!amos desde un punto de vista determinado y por lo tanto parcial: el de la civilización occidental. Podría perfectamente, desde otro punto de vista, alegarse que esos mismos pueblos han alcanzado en diversos aspec• tos elevados estadios de desarrollo.

toria Universal no era más que una sucesión de metáfo• ras: probablemente tuviera razón y sea el ciclo vital del individuo, la existencia del hombre concreto una metáfo• ra de la historia de los pueblos, o más ampliamente si queremos, de la Historia de la Humanidad''.

El ser humano surge en un mundo hostil y generoso al mismo tiempo. Generoso porque alimentos, abrigo, mora• da los encuentra el ser humano en la naturaleza, ya sea en forma de dones o en forma de recompensa a sus es• fuerzos. También es el ser humano depositario de la cul• tura labrada por quienes le antecedieron: en forma de tecnología, de arte, de ideas, los hombres heredan gratui• tamente instrumental necesario y útil en su paso por el mundo. Pero también se trata de un mundo hostil ante el cual el hombre se siente indefenso y abandonado frente a innumerables peligros. Y sobre todo, y quizá lo peor de todo, se trata de un mundo que el ser humano no com• prende. Como el niño, los pueblos en sus estados «infan• tiles» de civilización desconocen, se maravillan y temen la inmensidad de un cosmos para ellos inextricable. Ignoran sus leyes, son incapaces de domeñarlo y sienten ante él su inferioridad e impotencia constitutivas, que en segui• da se transforman en miedo y en necesidad de protección. Pero no olvidemos que el ser humano procede de la natu• raleza, *es parle* de la naturaleza: esta, actuando por com• pensación, dota a sus criaturas de los medios necesarios para participar en esa *slruggle far life*, y el hombre no iba a ser menos. En un salto audaz hacia la tabla de

salva• mento a la que agarrarse en el naufragio existencial, sur• ge en el hombre algo mágico; de las simas de la psique humana asciende fantásticamente la solución que asegu-

:l. Con la salvedad de que hay pueblos y civilizaciones cuyos ciclos vitales ya están completos y eso nos permite estudiarlos bajo este punto de vista; la His• toria de la Humanidad está, en cambio, inconclusa.

ra su existencia: el dcseo+. ¿Qué tipo de deseo? Lo que Schopenhauer llamó «necesidades metafísicas»: la necesi• dad de comprensión de las fuerzas naturales, de control de sus procesos, de protección ante las mismas, de saber qué viene tras la muerte; el deseo de *creer,* la fe en algo. En definitiva, el deseo de resolver el enigma de la exis• tencia, para cuya satisfacción el ser humano inventa la práctica de la magia, las creencias supersticiosas en lo so• brenatural, la religión en sus múltiples formas, el culto a los antepasados, el animismo, el politeísmo, el monoteís• mo ... Espantado como un niño del relámpago y del true• no, el hombre primitivo encuentra en las prácticas su• persticiosas un modo de sobornar la arcana voluntad de la naturaleza. Contemplemos este espectáculo que tene• mos ante nuestros ojos, dispongámonos con precisa acti• tud de cirujano a tomar el bisturí, sajemos y extraigamos cuidadosamente con unas pinzas el meollo del asunto. ¿Qué tenemos? La esencia de la religión.

• •
'

Imaginemos que ya han pasado siglos y siglos, el niño ha crecido, se ha fortalecido en su continuo ejercitarse so-

'1. Insisto en la idea de que, sabia como es la Naturaleza, ella misma regula mecanismos de compensación ante deficiencias, y dota al ser humano de un sinnúmero de

necesidades gracias a cuya satisfacción este logra sobrevivir. Si no existieran tales deseos los seres vivos perecerían. Son las necesidades un tipo de espuelas biológicas que nos aguijan para poder seguir hacia delante raudos y triunfantes. Recordamos aquellos versos de Antonio Machado que decían: «Bueno es saber que los vasos/ sirven para beber/ lo malo es que no sabernos/ para qué sirve la sed». Sin querer pecar de pretenciosos respon• deríamos al poeta diciéndole que sirve para que el ser vivo recuerde que tiene que ingerir agua, elemento básico sin el cual su vida se acabaría. (Claro está que eso seria entender los versos en un sentido literal que no tienen; Macha• do hace referencia a otro tipo de realidades).

bre la tierra, ha adquirido esa seguridad y confianza en sí mismo que antes le faltaba: es ya hombre. Y un buen día sucede algo nunca visto hasta entonces: de una ínti• ma metamorfosis que experimenta su alma se abre, a mo• do del capullo que encerraba el gusano y un día libera a una mariposa, algo nuevo. Es el advenimiento de la ra• zón. Con ella el hombre siente un repentino caer en la cuenta de lo que hasta entonces venía preguntándose, siente que lo inexplicable puede ser explicado y empieza a ver más claro; lo que le venía pareciendo neblinoso se deshace y empieza a distinguir formas, los colores co• mienzan a ser más vivos. Gracias a este instrumento inesperado, al hombre le llegan oleadas de euforia exis• tencial y decide arrostrar la tradición, las creencias reci• bidas secularmente de forma incuestionable y cuya im• postura él ahora descubre; se rebela contra lo asumido de forma indubitable por la masa de sus congéneres. Es po• sible que también con el surgimiento de la razón surgie• ra de forma connatural el individuo, hasta entonces ine• xistente por indiferenciado de la colectividad, por indistinguible del grupo. El proceso es muy, muy lento, y el individuo genial que se erige sobre la masa anónima y sobre los siglos, y les planta cara siente una soledad abso-

luta, abismal y nunca antes experimentada. Sufre una separación y un desgarro irreversibles porque intuye que ya nada volverá a ser como antes. Imaginemos la soledad infinita de, digamos, Sócrates al encontrarse completa• mente solo en el

nuevo mundo de la razón al que se ha visto involuntariamente desterrado, mientras el resto del mundo griego sigue todavía dormitando en los sueños de mitología y superstición. Armado de una inquebrantable confianza en sus nuevas fuerzas, Sócrates empieza a mi• rar con desconfianza las creencias mágico-religiosas de su pueblo, a cuyos habitantes ve como a niños. Siente que las respuestas que le ofrece la religión que le rodea no sa-

tisfacen sus preguntas, que cada vez son mayores y más complejas; las creencias que confortan a sus paisanos no calman su desazón. Siente la profunda necesidad de ex• plorar por sí solo el universo con ese nuevo instrumento fabricador de *AÓyoí,* y decide crear para sí mismo un mundo conceptual en el que habitar y que haga concordar con sus propias e internas exigencias la realidad que ve en torno; Sócrates sería el primer gran exiliado de la his• toria. Surge así el racionalismo y con él, el primer titán de la humanidad. Los que hasta ese momento eran los dioses en los que creía se muestran unos falsarios; no le son de ninguna ayuda y ve que ha llegado el momento de derribarlos. Así, encomendándose a Promctco, toma ca• rrerilla y acomete el primer asalto a los ciclos.

El alma humana se acaba de fecundar a si misma con la semilla de la que brotará el ateísmo.

• •
•

Lo que viene después es un largo y costoso período de ensayo y error; se trata nada menos que de ir conquis• tando la realidad. Los logros obtenidos por una minoría son entregados a la mayoría que a lo largo de las épocas se beneficia de esta cultura. Cuando una sociedad o un pueblo vaya poco a poco abandonando sus creencias in• fantiles y no quepa en las trincheras en las que se para• petaba en su infancia, saltará al exterior y afrontará la realidad con todas

sus trágicas consecuencias. Esa socie• dad habrá llegado así a la edad adulta.

No es cierto, por tanto, que el ateísmo sea la expre• sión de «un alma terminada» y «caída en lo inorgánico». Con el ateísmo comienza un alma nucva[5] con todo lo que

5. Más exacto sería afirmar lo inverso: con el nacimiento de un alma nueva comienza la historia del ateísmo.

ello supone: ni más ni menos que una nueva historia, una nueva etapa vital, rica en posibilidades, plena en conciencia de ser dueña de su propio destino y presta pa• ra el brinco heroico. Urgirá la fabricación de una nueva interpretación del mundo, de una flamante *Weltans• chauung* nueva filosofía, nueva ciencia, nueva ética, nuevos valores, o quizá casi los mismos pero en una or• denación distinta; una nueva construcción espiritual in• tcrior". Y regirá a partir de ahora el imperativo de la au• tenticidad del hombre consigo mismo.

Pero el ateísmo, ¿es una estructura apriorística de cierta conciencia cósmica, es decir, nace uno ateo, o es una convicción libremente adoptada, esto es, se hace uno ateo? El problema de si el ateo nace o se hace contiene en sí la cuestión de si la esencia precede a la existencia o es a la inversa. Conformémonos aquí de momento con afir• mar que los ateos nacen y se hacen. El individuo genial que un día decide rebelarse contra la tradición religioso• mágico-mítica en la que ha nacido y plantarle cara exi• giéndole a la realidad pruebas de su auténtica constitu• ción se ha hecho ateo; pero no es menos cierto que si se ha convertido en tal es porque su organismo contenia la• tente esa interior exigencia que un dia af1ora. Es decir, porque nace ateo en potencia llega a ser ateo en acto; o también: porque se ha hecho ateo tras observar, anali• zar, experimentar, reflexionar, padecer, madurar (exis• tencia) vemos que existía oculto en él aquel germen (esencia).

0. Cómo sea esta estructura anímica del ateo, esa visión y sensación íntima ante el cosmos que el ateo recibe exigiría un pormenorizado estudio psi• cológico. Lo que sí se puede afirmar es que, sin llegar a haber tantos tipos de ateísmo como ateos, lo cierto es que hay muy distintas especies de ateísmo, con sus correspondientes formas manifestativas particulares, determinadas en su riqueza y necesidad. Y en esto coincidimos con Spengler.

Vemos con Fcuerbach cómo Sócrates se yergue señe• ro sobre la meseta de los tiempos y de los hombres, to• davía niños, que incapaces de mantenerse por sí mismos y de afrontar solos las embestidas de la existencia, es• crutan en torno a sí, como decía Ortega y Gasset, «con humilde mirada de can, alguien que les ampare». Y en un todavía por siglos irradicablo afán de servidumbre co• rren a someterse, buscando cobijo bajo sus alas, al ídolo, al brujo, al dios.

SOBRE LA PRESENTE OBRA Y SU TRADUCCIÓN

Cuatro años después de la publicación de su obra ca• pital *La esencia del cristianismo*, escribe Feuerbach *La esencia de la religión*, en 1845, y aparece publicada por primera vez en 1846, en Lcipzig, en el primer tomo, pá• ginas 11 7-178, de la revista *Die Epigonen*, editada por Otto Wigand, constituyendo la llamada por los editores alemanes Versión A. Ligeramente revisada por su autor, volvió a aparecer el mismo año en el primer tomo de sus *Obras Completas* y también en la editorial de Otto **Wi•** gand, Lcipzig, 1846, páginas 410-486 (Versión B). De nuevo modificada muy ligeramente por Feucrbach, vol• vió Wigand a publicar la obra en 1849 (Versión C). Tam• bién ese año impartió una serie de lecciones en 1-Ieidel• berg sobre la misma materia, que aparecieron en 1851 recogidas en un libro bajo el título de *Lecciones sobre la esencia de la religión*.

Tomamos como texto base para nuestra traducción la Versión **A,** la elegida por el editor alemán Werner Schuf• fenhauer en

su edición de las *Gesam melte Werke* de Feuerbach, Akadcmic-Vcrlag, Berlin, 1982. *La esencia de la religión* aparece en las páginas 3-78 del volumen

10. El texto es prácticamente idéntico en las tres versio•

nes; las diferencias importantes sólo se dan en algunas

notas a pie de página. Cuando los cambios sean signifi•
cativos indicaremos las variantes que ofrecen By C.

Hemos de hacer algunas advertencias sobre la tra• ducción. Hasta donde hemos podido seguimos el princi• pio de Leopardi: «La perfección de la traducción consiste en esto, que el autor traducido no sea, por ejemplo, grie• go en italiano, griego o francés en alemán, sino tal en ita• liano o alemán como lo es en griego o en francés. Esto es lo difícil.» *(Zibaldone di pensieri,* n. 2134).

Por lo demás, lo más relevante afecta al término *We•*
sen, que significa tanto «esencia» como «ente» y «ser». Con los tres términos en español hemos traducido el con• cepto alemán dependiendo del contexto en que aparece y a qué (creemos) se está refiriendo Fcuerbach en cada momento, si al contenido eidético o al entitativo. Feucr• bach utiliza algunos términos que en la traducción he• mos desdoblado; así, aparte del mencionado *Wesen,* el término *Glaube* ha sido traducido por «fo» y «creencia»; *sinnliche* por «sensual», «sensorial» y «sensible». Y tam• bién lo inverso; en ocasiones palabras sinónimas en alemán han sido vertidas al español con un único térmi• no: *Sto((* y *Material* quedan en «material», *Gegenstand* y *Objekt* pasan a «objeto», *Ohr* y *Gehor* a «oído». El térmi• no *Dasein,* que tanto utilizará más tarde Heidegger y tan fundamental en su pensamiento, y que José Gaos tradu• jo por «ser ahí» en su versión de *Sein und Zeit,* aparece un par de veces o tres en Feuerbach.

Cuando lo ha hecho hemos preferido para ese concepto la palabra «existir».

Los términos y expresiones que aparecen en latín en el texto original aparecen aquí en cursiva, y a continua• ción entre paréntesis la traducción que de los mismos da el editor alemán. Respecto a las notas a pie de página, las numeradas son del propio Feuerbach, las señaladas con asterisco son del editor alemán, y cuando sean nues• tras aparecerá la indicación «nota del traductor».

IM

No tiene más mérito la presente traducción que el de ser la primera que se hace en español de *Das Wesen der Religion*. Creemos que el papel fundamental que esta obrita tiene en el pensamiento de Feuerbach nos dispen• sa de cualquier justificación sobre el porqué de su tra• ducción al español. Más bien habría que justificar por qué hasta ahora no había estado disponible para los lec• tores de habla hispana. Y citando a varios autores a un tiempo, te pedimos que no dejes de enmendar, lector, los defectos que aquí encontrares, y que otros hagan su más como nosotros hacemos nuestro menos.

1 1 1

LA ESENCIA DE LA RELIGIÓN[1]

1. ¡.;¡ presente trabajo es el «tratado» al que he hecho referencia en el *Lutero* y que, sin embargo, no se presenta formalmente como un tratado sino como pensamientos autónomos e independientes entre sí. El tema del que tratan, o al menos su punto de partida, es la religión y en qué medida es la natura• leza objeto para ella, y de esto último me he abstraído en el *Cristianismo* y en el *Lutero,* dado que lo esencial del cristianismo no es el Dios en la natura• leza sino en el hombre. Sin embargo, me he limitado exclusivamente a los puntos principales de mi asunto. Los pensamientos presentados no son más que extractos de mis manuscritos, ya que si tuviera que preparar estos en la totalidad de su volumen para la imprenta me resultaría una labor en exceso pesada. Por otra parte bastan al menos a aquellos para quienes escribo, por• que yo no escribo para los sobradamente conocidos «animales sin razón» sino para seres con razón, esto es, seres que a través de la propia razón completan unos pensamientos con los otros. Y a propósito: estos pensamientos aparecen aqui sólo debido al expreso deseo de mi editor. Yo los dispuse para otro lugar donde

próximamente volverán a ser completados y donde irán acompañados de más comentarios y añadidos.

I

El ente distinto e independiente de la esencia huma• na o Dios (en cuya descripción consiste *La esencia del cristianismo),* el ente que no posee esencia humana, pro• piedades humanas, individualidad humana no es otro, en realidad, que la naturaleza[2]•

2

El sentimiento de dependencia del hombre es el fun• damento de la religión; el objeto de dicho sentimiento de dependencia y, por tanto, del que el hombre depende y se siente dependiente no es otro originariamente que la naturaleza. Es la naturaleza el primer y originario obje• to de la religión, como la historia de todas las religiones y de todos los pueblos prueba abundantemente.

2. Para mí «naturaleza» (exactamente igual que «espiritu») no es más que un término general para designar entes, cosas, objetos que el hombre diferencia de si mismo y de sus

propias producciones y que agrupa así bajo el nombre colectivo de «naturaleza»; pero en absoluto un ente universal, extraído y se• parado de la realidad, ni personificado o mistificado.

3

La afirmación de que la religión es innata en el hom• bre, de que es algo connatural a él es falsa si por «reli• gión» se están entendiendo las distintas formas de «teís• mo», es decir, la creencia y la fe en un dios. Sin embargo, dicha afirmación es absolutamente verdadera si por «re• ligión» lo que se entiende es el sentimiento de dependen• cia, el sentimiento o la conciencia que tiene el hombre de no existir ni poder existir sin un ente distinto a sí y, por tanto, de no deberse a sí mismo su propia existencia. En este sentido, la religión es para el hombre exactamente tan necesaria como lo es la luz para el ojo, el aire para los pulmones y la comida para el estómago. La religión hace profesión y es la declaración de todo lo que soy; y lo que soy ante todo es un ente que no existiría sin luz, sin aire, sin agua, sin tierra, sin alimento, esto es, un ser por entero dependiente de la naturaleza. Esta dependencia es inconsciente e irracional en los animales y en los hom• bres todavía en su estadio animal; hacerla llegar hasta el nivel de la conciencia, representársela, tenerla en cuenta y reconocerla significa erguirse ante la religión. Así, por ejemplo, cualquier forma de vida depende del ci• clo de las estaciones, pero únicamente el hombre celebra este ciclo con representaciones rituales y celebraciones solemnes. Y resulta que estas celebraciones que no ex• presan ni representan otra cosa que el sucederse de las estaciones anuales o de las distintas fases lunares son las más antiguas, las

primeras y las más auténticas ma• nifestaciones religiosas de la humanidad.

4

El hombre concreto, este pueblo determinado, esta tribu, no dependen de la naturaleza en general, no de-

penden de la tierra en general sino de este suelo y de es• ta tierra; no del agua en general sino de esta agua, de este río y de esta fuente. El egipcio no es egipcio fuera de Egipto, ni el indio lo es fuera de la India. El hombre uni• versal adora su esencia universal como si esta fuera un dios, y por los mismos motivos y con pleno derecho, los pueblos antiguos (si bien limitados en cuanto a su visión, pegados a su sucio en cuerpo y alma, y que no atribuían su esencia al hecho de ser humanos sino a su condición de pueblo y de tribu) rezaban, por tanto, como si fuesen entidades divinas, a los montes, a los árboles, a los ani• males, a los ríos y a las fuentes de su región, porque to• da su existencia y toda su esencia se fundaban única• mente en el modo como estaba constituida su región, su naturaleza.

5

Es pura fantasía la idea de que el hombre haya podi• do emerger del estado de animalidad solamente debido a la providencia, a la ayuda de entes sobrehumanos como los dioses, los espíritus, los genios o los ángeles. Mas, por otra parte, también es verdad que el hombre no ha con• seguido llegar a ser todo lo que es por sí mismo, por obra propia: para esto necesitó del apoyo de otros entes. Y es• tos entes no fueron criaturas sobrenaturales o fantásti• cas sino reales y naturales, y no superiores sino inferio• res al hombre, como por otra parte no desde lo alto sino desde lo bajo, no desde las cumbres sino desde la pro•

fundidad de la naturaleza, viene todo aquello que man• tiene al hombre en su actuar consciente y voluntario: de aquello llamado comúnmente «lo humano» provienen to• das sus excelencias y sus disposiciones. Aquellos entes auxiliares, esos espíritus tutelares del hombre eran, pre• cisamente, los animales. Sólo por medio de los animales

pudo el hombre emerger de su estado animal, sólo bajo su protección y con su ayuda pudo germinar la semilla de la civilización en la humanidad. «El mundo se rige por la inteligencia del perro –se dice en el *Zend-Avesta*, y más concretamente en el *Vendidad*, que es la parte de aquél más antigua y auténtica–; si él no vigilase las ca• lles, los ladrones y los lobos acabarían con todo». En es• te significado que tenían los animales para la vida del hombre, especialmente en los comienzos de la civiliza•
ción, tiene su plena justificación el culto del que eran ob•jeto. Para el hombre los animales eran imprescindibles, absolutamente necesarios: de ellos dependían la vida y la existencia del hombre, y este los consideraba su Dios. Si los cristianos no rinden culto a la naturaleza se debe únicamente al hecho de que, según su creencia, la exis• tencia del hombre no depende de la naturaleza sino de la voluntad de un ente independiente de la misma y, consi• derado este ente divino, le rezan como a un ser supremo porque lo consideran el autor y el conservador de sus existencias, de sus vidas. De esta forma el culto a Dios depende sólo del culto que el hombre se tiene a sí mismo, siendo únicamente aquel una manifestación de este. Si yo me tengo en poca estima a mí o a mi vida (en los orí• genes normalmente el hombre no diferenciaba entre sí y su propia vida), ¿cómo iba a exaltar y a adorar aquello de lo que depende esta vida tan mísera y

despreciable? En el valor que yo otorgue inconscientemente a mi vida y a mí mismo estará el valor que, ya conscientemente, con• ceda a la causa que produjo mi vida. Cuanto más alto sea el valor de la vida tanto más crecerán en valor y en dig• nidad quienes concedieron los dones de dicha vida: los dioses. ¿Cómo podrían resplandecer los dioses en el oro y en la plata si el hombre no conociera el valor y la utili• dad del oro y de la plata? Hay una gran diferencia entre la plenitud vital y el amor a la vida de los griegos, y la

aflicción y desdén que por ella sienten los indios, y así
¡cuánta diferencia hay entre la mitología griega y las fa• bulosas narraciones indias, entre el dios del Olimpo, pa• dre de los dioses y de los hombres, y la zarigüeya india o la serpiente de cascabel, la gran madre de los indios!

6

Los cristianos se alegran de la vida tanto como los pa• ganos, pero sus rezos de agradecimiento por el gozo de vivir van dirigidos hacia lo alto, hacia el padre celestial; y por el hecho de que los paganos dan las mismas gracias y alabanzas a lo creado, a la naturaleza, en vez de diri• girse a la «causa primera», son censurados por los cris• tianos, quienes hablan de «idolatría». Pero yo me pre• gunto: ¿acaso debo mi existencia a Adán, el primer hombre? ¿Lo venero como si fuera mi propio padre? ¿Y por qué no debería quedarme con lo creado? ¿Acaso no soy yo también una criatura? ¿No es acaso para mí -co• mo ente individual y concreto, y que no tiene para nada sus orígenes en algo lejano- mi «causa última» una cau• sa sumamente próxima y a la vez causa individual y con• creta? ¿Acaso mi propio ser individual, inseparable e in• distinguible de mí y de mi existencia, no se debe a otros seres individuales: a mis padres? Si me empeño en re• trotraorrno a las causas originarias, ¿no terminaría per• diendo por completo todo vestigio de mi existencia? ¿Es

que no hay un punto límite, un punto donde ya no se puede seguir retrocediendo? El origen de mi existencia
¿no es algo absolutamente único e individual? ¿Acaso he
sido concebido en el mismo año, justo a la misma hora, en el mismo estado de ánimo y, en definitiva, en las mismas condiciones internas y externas que mi herma• no? ¿Acaso mi origen no es algo único e individual como sin ninguna duda lo es mi vida? ¿Debería acaso hacer lle-

gar mi amor de hijo hasta Adán? De ninguna manera; con todo el derecho y con religiosa veneración considero que la causa de mi existencia son los seres más próximos a mí: mis padres.

7

Solamente en el pensamiento, en la representación que el hombre se hace, existe una serie ininterrumpida de causas consideradas finitas, que antiguamente los ateos designaban como infinitas y los teístas como fini• tas; y lo mismo vale para el tiempo, en el que sin pausa y sin diferencia cada momento viene detrás de otro. Pe• ro en la realidad la enojosa univocidad de esta serie causal desaparece y es sustituida por la diferencia y la individualidad de cada cosa, y cada una es algo com• pletamente novedoso, autónomo, único, definitivo y ab• soluto. Sí, es cierto que esta agua que la religión natural consideraba divina es una sustancia compleja compues• ta de hidrógeno y oxígeno, pero al mismo tiempo resulta ser una naturaleza nueva, sin igual, original y en la que las propiedades de sus dos elementos, aislados el uno del otro, desaparecen. Ciertamente la luz de la luna es deri• vada, aquella luz que el pagano en su ingenuidad reli• giosa venera como una luz que tuviera origen en sí mis• ma, pero al mismo tiempo es distinta de la luz solar directa, se trata de una luz con características propias, modificada por la resistencia de la luna; una luz, en su• ma, que no existiría si no

existiese la luna y que tiene en esta última su razón de ser. También es cierto que el pe• rro, debido a su capacidad para vigilar, a su devoción por el hombre y a su fidelidad, es invocado por los parsis en sus oraciones como un ente benéfico y por tanto divino, y sin embargo se trata de una criatura natural, que no de• be sus propiedades y su existencia a sí mismo; pero no es

menos cierto que es únicamente el perro y no otro ente el que posee esta venerabilidad. ¿Debería volverle la espal• da al perro y dirigirme hacia la «causa primera y uni• versal»? Sin embargo, la causa universal es sin distin• ción tanto la causa del perro, amigo del hombre, como la del lobo, su enemigo, y con cuya vida -la del lobo- debo acabar, a pesar de la causa universal, si quiero conservar mi propia existencia que tiene una mayor legitimidad.

8

l ,a esencia divina que se pueda manifestar en la natu• raleza no es otra cosa que la naturaleza misma que se manifiesta, se muestra y se impone al hombre como un ente divino. Los aztecas tenían, entre otros muchos dio• ses, también a un dios[3] de la sal. Este dios de la sal nos desvela de forma patente la esencia del dios de la natu• raleza en general. La sal (sal gema) representa para no• sotros en sus diversas utilizaciones de tipo económico, medicinal y tecnológico, el aspecto útil y beneficioso de la naturaleza que tan señalado ha sido por los teístas. En la impresión que nos produce en los ojos y en el ánimo por sus colores, su esplendor y su transparencia, representa para nosotros la belleza; por su estructura y forma cris• talina representa la armonía y la simetría; al estar for• mada por elementos opuestos puede representar para no• sotros la conexión de los elementos de la naturaleza formando un todo, una conexión que los teístas han to• mado

siempre por una prueba irrefutable de la existencia de un regente de la naturaleza distinto de ella porque, por desconocimiento de la misma, ignoraban que precisa• mente son los elementos y las sustancias opuestas las

a. O, más exactamente, una diosa, pero ahora eso da lo mismo.

que se atraen entre sí y se unen sin ninguna intervención externa. Pero entonces, ¿qué es el dios de la sal? ¿Es quizá el dios cuya esfera, cuyo existir, cuya revelación, cuya virtud y cuyas propiedades están contenidas en la sal? Pues no se trata más que de la sal misma, la sal por cuyas propiedades y por cuya virtud se le aparece al hom• bre como un ente divino, es decir, beneficioso, espléndido, precioso y admirable. Homero califica expresamente a la sal de «divina». Así pues, al igual que el dios de la sal no es más que la impresión y la expresión de la divinidad o de la naturaleza divina de la sal, también el dios del mundo, o de la naturaleza en general, es únicamente la impresión y la expresión de la divinidad de la naturaleza.

9

La creencia de que en la naturaleza se expresa un en• te distinto de la naturaleza misma, de que la naturaleza es penetrada y dominada por un ser diferente a ella es una creencia exactamente idéntica a aquella por la cual espíritus, demonios o diablos se hacen manifiestos, al me• nos en determinadas ocasiones, a través del hombre al que poseen; de hecho, según esta creencia, la natura• leza es poseída por un ente extraño, por una especie de espíritu. Y se puede decir sin ningún reparo que mirán• dolo así, la naturaleza es verdaderamente poseída por un espíritu, pero este espíritu es el del hombre, es su propia fantasía, su

propia alma que involuntariamente se introduce en la naturaleza y hace de ella un símbolo y un reflejo de su propia esencia humana.

10

No es que la naturaleza sea sólo el primer y origina•
rio objeto de la religión sino que es su principio genera-

dor más seguro, su subsuelo permanente aun si no se hace obvio. La creencia de que Dios, presentado como un ser sobrenatural y distinto de la naturaleza, tenga una existencia independiente de la del hombre y de que sea, como dicen los filósofos, un ente objetivo tiene su raíz en el hecho de que originariamente el ente objetivo y que existe aparte del hombre, esto es, el mundo, la na• turaleza, es considerado Dios. La existencia de la natu• raleza no se basa de ninguna manera (como se engaña el teísmo) en la existencia de Dios, sino justamente to• do lo contrario: la existencia de Dios, o mejor dicho, la creencia en su existencia tiene su único fundamento en la existencia de la naturaleza. Tú estás obligado a creer que Dios es un ser existente porque te ves obligado por la naturaleza a reconocer que por encima de tu con• ciencia y de tu existencia está la suya, y el primer concep• to base de Dios no es ningún otro sino este: el de que es un ser cuya existencia precede a la tuya; tu existen• cia presupone la suya. En otras palabras: cuando ha• blas de la existencia de Dios como algo ajeno al corazón y al raciocinio del hombre, como algo que exista y esté independientemente de que exista o no el hombre, pien• se o no en Dios, sienta o no anhelos de él, en realidad no estás hablando de otra cosa que de la naturaleza, cu• ya existencia no se apoya en la del hombre y mucho me• nos en los racionamientos del intelecto humano.

Los teólogos, especialmente los racionalistas, propugnan que el principal

honor de Dios viene dado por el hecho de que tiene una existencia autónoma respecto del pen• sar humano, y además, reflexionando, llegan a la con• clusión de que también las divinidades de los ciegos pa• ganos (las estrellas, las piedras, los árboles, los animales) cuentan con una existencia de este tipo; por lo que en este sentido el Dios de los teólogos y el Apis de los egipcios no se diferenciarían: ambos cuentan con

una existencia independiente del pensamiento de sus cultores.

11

Las propiedades que constituyen y expresan la dife• rencia entre la esencia divina y la esencia humana, o por lo menos el individuo humano, consideradas de forma originaria o en su principio, no son otra cosa que propie• dades de la naturaleza. Dios es el ser más poderoso, o mejor dicho, es todopoderoso, lo que quiere decir que es capaz de realizar todo aquello que para el hombre resul• ta imposible, y cuyas fuerzas son infinitamente superio• res a las humanas suscitando así en el hombre el humi• llante sentimiento de su limitación, de su impotencia, de su nulidad. «¿Acaso puedes –le dice Dios a Job– atar los lazos de las Pléyades o soltar las ataduras de Orion?
¿Parten los rayos a tus órdenes diciéndote: aquí esta• mos? ¿Das tú al caballo su bravura? ¿Quizá por tu con• sejo vuela el halcón? ¿Es que tu brazo es igual al de Dios y tu voz la misma con la que él truena?» No, no tiene es• te poder el hombre; la voz humana no se puede compa• rar con el trueno. Pero ¿qué potencia se manifiesta en la violencia del trueno, en la bravura del caballo, en el vue• lo del halcón y en el curso inasible de las Pléyades? El poder de la naturaloza+, Dios es el ser eterno. Pero es

4. Sócrates rechazaba la fisica al considerarla una ocupación inútil y que ex• cedía las fuerzas del hombre porque aunque se pudiera, por ejemplo. saber cómo se forma la lluvia nadie sería capaz de provocarla a su voluntad, así que él se ocupaba únicamente de materias humanas, morales, que pudieran ser traducidas a actos gracias al saber, lo cual significa: es humano aquello que el hombre es capaz de realizar, y sobrehumano o divino aquello de lo que es incapaz. Así es por lo que un rey cafre decía que ellos creían en un poder in• visible que unas veces les hacía el bien y otras el mal, que provocaba el vien• to, el trueno y el relámpago, y que tal poder creaba todo aquello que no podían igualar. También un indio le decía a un misionero: «¿Eres capaz de hacer que

precisamente en *La Biblia* donde aparece escrito: «Pasa una generación y después viene otra pero la tierra per• manece cierna». En el *Zend-Avesta,* el sol y la luna, debi• do a su continua presencia, son expresamente llamados «inmortales». Y un inca del Perú le dijo a un sacerdote dominico: «Tú rezas a un dios que murió en una cruz; en cambio yo rezo al sol, que no mucre nunca». Dios es el ser infinitamente bueno «porque hace salir el sol tanto sobre los buenos como sobre los malvados, y hace que llueva Lanto sobre los justos como sobre los injustos»; pero el en• Le *que* no diferencia entre buenos y malos, y justos e in• justos, que no distribuye los bienes de la vida basándose en méritos de tipo moral y que, en general, da la impre• sión de ser un ente bueno justamente porque sus virtu• des (por ejemplo, la luz del sol y el agua de la lluvia, que aportan reposo) son la fuente de las sensaciones más be• neficiosas, este ente, digo, es justamente la Naturaleza. Dios es el ser universal siempre idéntico a sí mismo, pe• ro siempre idéntico a sí mismo es también el sol *que* ilu• m in a a iodos los hombres y a iodos los seres de la tierra o del mundo (porque «la tierra», originariamente y en to• das las religiones es también «el mundo»); es siempre el mismo el ciclo que nos cubre a todos, es siempre la mis• ma la tierra que nos sostiene. «que haya sólo un dios -dice Ambrosio- está probado por la naturaleza común,

porque sólo hay un mundo». «Igual que el sol, la luna, el ciclo, la tierra y el mar son comunes a iodos los hombres
-rlico Plutarco- pero para unos se llaman de una mane• ra y para otros de otra; así hay un solo espíritu que go• bierna el universo y que sin embargo tiene nombres dis• tintos y recibe diferentes cultos». Dios no es «un ente que habita en templos levantados por la mano del hombre»,

la hierba crezca? No creo, y nadie es capaz de hacerlo salvo el gran Manitú». Se ve, por uiruo, que el concepto fundamental de Dios entendido como un ser distinto del hombre no es otra cosa que la naturaleza.

pero tampoco lo es la naturaleza. ¿Quién puede retener la luz, el cielo y el mar en los distintos habitáculos hu• manos? Los antiguos pueblos persas y germanos rendían culto sólo a la naturaleza, pero no tenían templos. El adorador de la naturaleza se siente demasiado constre• ñido, siente que se ahoga en los espacios construidos y medidos con compás de un templo o de una iglesia; se siente en cambio a sus anchas únicamente bajo el cielo libre e ilimitado de la intuición sensible. Dios es el ser no determinable según dimensiones humanas, es el ser in• conmensurable, infinito, o al menos así se le aparece al hombre. La obra alaba a su autor: la gloria del creador tiene su raíz exclusivamente en la magnificencia de la criatura. «¡Qué grande es el sol, pero cuánto más grande es aquel que ha creado el sol!». Dios es el ser supraterre• nal, sobrehumano, supremo; pero también este ente su• premo, por su origen y por su principio, no es otro que el ente supremo desde el punto de vista espacial y óptico: el ciclo, con todo el esplendor con que aparece. Todas las re• ligiones que tienen algo de ímpetu, por poco que sea, sitúan la sede de sus dioses en la región de las nubes, en el éter o en el sol, en la luna y en las estrellas y, final• mente, todos los dioses se pierden en la atmósfera azul del cielo. Y por cierto: el Dios de los cristianos tiene su sede, su base última, arriba, en el ciclo. Dios es el ser misterioso e incomprensible, pero solamente porque pa• ra el hombre, y particularmente para el hombre religio• so,

la naturaleza es un ente misterioso e incomprensible.

«¿Sabes tú cómo se difunden las nubes? – le pregunta Dios a Job– ¿Has llegado hasta el fondo del mar? ¿I las averiguado la anchura de la tierra? ¿Acaso has visto de dónde proviene el granizo?» En fin: Dios es el ser supe• rior al arbitrio humano, no perturbado por las necesida• des y las pasiones de los hombres, eternamente igual a si mismo, que actúa según leyes invariables, que man-

tiene en vigor de manera inalterable a través de todas las épocas aquello que una vez estableció. Pero ¿qué en• te es este que con todas sus transformaciones se mantie• ne siempre igual, de forma regular, inexorable, indife• rente y no sujeta a los cambios del arbitrio, sino la naturalczai"

12

A Dios entendido como el artífice de la naturaleza se le representa como un ente distinto de esta; pero lo que este ente contiene y expresa, el verdadero contenido del mismo, es únicamente la naturaleza. «Por sus frutos los conoceréis», se dice en *La Biblia,* y el apóstol Pablo nos remite expresamente al mundo como la obra por la cual se puede conocer la existencia y la esencia de Dios, por• que lo que uno crea contiene la esencia de su creador, muestra lo que él es y cuáles son sus poderes. Acerca de Dios visto sólo como artífice o causa de la naturaleza (y por tanto no como un ser moral y espiritual, sino sólo natural y físico) no se nos ha ocurrido pensar más que lo que hay de él en la naturaleza. Un culto que se dirija a Dios entendido únicamente como artífice de la naturale• za, sin extenderse a determinaciones de otro tipo deriva• das del hombre y sin que se le suponga un legislador político y moral, esto es, humano, será un culto dedicado

5. Todas las propiedades cuyo origen está únicamente en la intuición de la naturaleza pasan a ser más tarde propiedades abstractas, metafísicas, como por otra parte la misma naturaleza pasa a ser un ente abstracto para

la razón. Desde esta perspectiva desde la cual el hombre olvida que Dios ha te• nido su origen en la naturaleza, y desde la *cual* Dios ya no es un ente de la intuición, de la sensibilidad, sino un ente pensado, se puede afirmar: el dios no antropomórfico, ese dios distinto del propiamente humano no es otra cosa que la esencia de la razón. Esto, en cuanto a la relación entre el presente tra• bajo y el */,u tero* y *La esencia del c:nstianismo. Sat sapienti* lA buen entende• dor pocas palabras bastan].

l n l

exclusivamente a la naturaleza. Es verdad que el artífi• ce de la naturaleza está dotado de intelecto y de volun• tad, pero lo que esta voluntad quiere y lo que este inte• lecto piensa es justamente aquello para lo que no sirven ni voluntad ni intelecto y para lo que es suficiente con fuerzas e impulsos meramente mecánicos, físicos, químí• cos, vegetales y animales.

13

De la misma manera que no son productos del inte• lecto ni de la voluntad la formación del feto en el interior de la madre, los movimientos del corazón, la digestión y demás funciones orgánicas, la naturaleza en general no es el producto de un ente espiritual, es decir, de un ser con voluntad y sapiente o pensante. Si la naturaleza hu• biera tenido su origen en un espíritu, y consecuente• mente fuera una manifestación de tal espíritu, todas las actividades de la naturaleza, incluso las más recientes, serían productos espirituales, apariciones de espíritus. Si uno acepta las premisas también debe aceptar luego la conclusión: un comienzo sobrenatural necesariamente exige una continuación sobrenatural. De hecho, el hom• bre hace que sean la voluntad y el intelecto las causas de la naturaleza cuando esa serie causal dependiente del intelecto y de la voluntad escapa al intelecto humano, cuando el hombre intenta explicárselo todo con raciona• mientos, cuando ni sabe ni entiende nada de causas

na• turales y cuando, como consecuencia, hace derivar de Dios o de espíritus subordinados a él hasta los fenóme• nos naturales más cotidianos y concretos como por ejem• plo los movimientos de los astros, para él incomprensi• bles. Pero si actualmente el fulcro de la tierra o de los astros no es la todopoderosa palabra de Dios y sus movi• mientos no se deben a motivos espirituales o angélicos

sino mecánicos, también la causa, y la primera causa de estos movimientos, tendrá que ser necesariamente mecá• nica o, más generalmente, natural. Hacer derivar a la naturaleza de la voluntad y del intelecto, o de modo más general, del espíritu, significa hacer que el salvador del mundo nazca por obra del Espíritu Santo de una mujer virgen, significa convertir el agua en vino, conjurar a las tem• pestades por medio de palabras, hacer que con estas las montañas se desplacen, devolver la vista a los ciegos.

¡Pero qué estupidez y qué pobreza mental eliminar las causas subordinadas, las *causas secundas* de la supers• tición, esto es, los milagros, los diablos, los espíritus, co• mo accionadores de los fenómenos naturales y conservar intacta la *prima causa,* la causa primera de toda supers• tición!

14

Varios padres de la Iglesia han llegado a afirmar que el hijo de Dios no era un producto de la voluntad sino de la esencia o de la naturaleza de Dios, que el producto natural estaba antes que el de la voluntad y que, por tan• to, el acto por el que Cristo fue concebido precedió, en cuanto acto esencial o natural, al acto de la creación enten• dido como acto de voluntad. De este modo la verdad de la naturaleza se afirma incluso por encima del Dios so• brenatural, a pesar de que suponga una contradicción absoluta respecto de la esencia y de la voluntad divinas. El acto de la concepción es

establecido antes que el de la voluntad; la actividad de la naturaleza está así antes que la actividad de la conciencia y de la voluntad. Lo cual es perfectamente verdadero. La naturaleza debe te• ner una existencia anterior a la de aquello que se dife• rencia de ella y a la cual opone a sí como un producto del querer y del pensar. Pasar de la insensatez a la inteli-

gencia es la vía que conduce a la sabiduría, pero pasar de la inteligencia a la insensatez es el camino que conduce directamente al manicomio de la teología. Hacer, no que el espíritu surja de la naturaleza sino, al contrario, que la naturaleza surja del espíritu equivale a poner el tronco sobre la cabeza en lugar de la cabeza encima del tronco. Lo ulterior o superior presupone lo anterior o inferior, no a la inversas, por la sencilla razón de que lo superior debe tener cualquier cosa inferior a si para poder ocupar un puesto más elevado, y cuanto más elevado es un ente tantas más cosas deberá presuponer. El ente superior no es el primer ser sino el que llega más tarde que todos los demás, el que llega el último, el más dependiente y que tiene más necesidades, el que está constituido por un mayor número de partes; y, por esta misma razón, en la historia de la formación de la Tierra las rocas más duras y pesadas no fueron las primeras y más antiguas, como la pizarra y el granito, sino las más tardías, las últimas en aparecer, como el basalto y la lava compacta. Un ser que tuviera el honor de no presuponer nada tras de si tendría también el honor de no ser nada. Pero también es verdad que los cristianos son grandes expertos en el arte de convertir la nada en algo.

15

«Todas las cosas provienen y dependen de Dios», di• cen los cristianos en consonancia con su pia fe, pero en seguida

añaden en armonía con su impío intelecto y de forma indirecta: «Dios es sólo la causa primera, pero des• pués de él viene la infinita legión de las divinidades su-

6. Podría ocurrir así desde el punto de vista de la lógica, pero nunca desde el punto de vista de la génesis auténtica.

balternas, el regimiento de las causas intermedias». Y resulta que dichas causas intermedias son las únicas causas reales y eficaces, las únicas objetivas y sensibles. Un dios que no abata al hombre con las flechas de Apo• lo, que no sacuda su ánimo con el relámpago y el trueno de Júpiter, que no haga la vida imposible a los obstina• dos pecadores con cometas y otros fenómenos ígneos, que con su «propia» mano no haga que el hierro sea atraído por el imán, mano que no provoque el flujo y reflujo de las mareas y no proteja a la tierra firme de las embesti• das de las aguas, siempre a punto de desencadenar un nuevo diluvio; un Dios, en una palabra, excluido del reino de las causas intermedias es únicamente una causa no• minal, un inocuo y poco pretencioso parto de nuestra mente, una simple hipótesis que resuelva una dificultad teórica y que explique el primer inicio de la naturaleza, o mejor dicho, de la vida orgánica. Porque la aceptación de un ente distinto de la naturaleza que explique la exis• tencia de la misma tiene su raíz, en última instancia, ni más ni menos que en la incapacidad (aunque sólo relati• va y subjetiva) de explicar la vida orgánica y particular• mente la humana como un hecho natural; de hecho el teísta lo que hace es transformar su propia incapacidad de entender la vida como una manifestación de la natu• raleza en una incapacidad de la naturaleza para generar ella misma la vida, convirtiendo así las limitaciones de su intelecto en limitaciones de la naturaleza.

Creación y conservación son inseparables; por tanto, si nuestro creador es un ente distinto de la naturaleza, si es un dios, será él también quien nos conserve, y para nada nos servirán entonces el aire, ni el calor, ni el agua, ni el pan: únicamente nos será de utilidad Dios. «En él

vivimos, obramos y somos». «No sólo el pan -dice Lute• ro- sino también la palabra de Dios nutre el cuerpo de forma natural, la cual crea y conserva todas las cosas (Heb, 1)». «Cuando hay pan, él (Dios) o nutre a través del pan o nutre junto al pan de modo que no sea perceptible a la vista y se piense que es el pan el que realiza esto. Pe• ro cuando no hay pan, en su ausencia nos alimenta sola• mente a través de su palabra del mismo modo a como lo hace bajo la forma del pan». «Todas las criaturas juntas son larvas y sombras de Dios, quien pretende que ellas actúen con él y colaboren en su creación, cosa que él por otra parte, podría realizar, y realiza también sin su au• xilio». Pero si resulta que no es la naturaleza quien nos conserva la vida sino Dios, entonces la naturaleza *es* só• lo un mero camuflaje de la divinidad, y por consiguiente, un ente superfluo y aparente, como por otra parte Dios es un ente superfluo y pura apariencia si quien nos con• serva la vida es la naturaleza. Sin embargo, resulta evi• dente *e* irrefutable que debemos nuestra conservación exclusivamente a los efectos, a las cualidades y a las fuerzas características de los entes naturales, y llegados a este punto nos vemos no sólo autorizados sino obliga• dos a concluir que debemos nuestro origen únicamente a la naturaleza. Estando situados en el interior de la na• turaleza ¿deberíamos poner fuera de ella nuestro inicio, nuestro origen? Vivimos en la naturaleza, con la natura• leza y de la

naturaleza ¿y no vamos a provenir de ella? [Menuda contradicción!

17

La tierra no siempre ha sido como es ahora; al con• trario, ha llegado hasta el estado en que ahora se en• cuentra tras una serie de evoluciones y revoluciones, y la geología ha descubierto que a lo largo de estos diferentes

estadios evolutivos existieron muchas especies vegetales y animales que ahora ya no existen y que quizá tampoco existieran ya en épocas anteriores a esta", Así, hoy ya no existen trilobites ni encrimitcs ni ammonites, no hay pterodáctilos ni ictiosaurios ni plesiosaurios, ni tampoco megaterios ni dinoterios. Pero ¿cuál es la razón de ello? Evidentemente, que no han subsistido las razones que hacían posible su existencia. Y si la extinción de una vi• da va a la par con la extinción de las condiciones que la hicieron posible, también el comienzo, la génesis de es• tas vidas, tendrá que haber coincidido con la génesis de sus condiciones. Y ahora que los vegetales y los anima• les vienen al mundo sólo por generación orgánica (esto es inobjetablc, al menos para las especies superiores) pode• mos ver que basta con la presencia de sus condiciones vi• tales peculiares para que por todas partes, de un modo extremamente singular y todavía no explicado, vegetales y animales se presenten ante nuestros ojos en cantida• des innumerables. En la base del desarrollo de la natu• raleza, en la génesis de la vida orgánica, no debemos pensar un acto aislado, un acto inmediato a la génesis de las condiciones vitales, sino más bien el acto o el momen• to en el cual la temperatura, el aire, el agua, o más am• pliamente la Tierra, asumió una determinada disposi• ción, y el oxigeno, hidrógeno, carbono y nitrógeno se unieron en esas precisas combinaciones que produjeron la existencia de la vida orgánica; y debemos también

7. No termino de poder aceptar la tesis de que la vida orgánica se haya de• sarrollado según una progresión rigida, es decir, que en determinadas épocas hayan existido solamente caracoles, conchas u otros animales de rango aún inferior, o que hayan existido sólo peces o sólo anfibios. Por lo demás, esta te• sis ha encontrado validez sólo en lo referente a la formación arenaría, si se confirman los descubrimientos de huesos y dientes de mamíferos terrestres en las formaciones de carbón fósil.

pensar en el momento en el cual todos estos elementos se unieron a un tiempo para formar cuerpos orgánicos. Así pues, si por la fuerza de la propia naturaleza, a lo largo de los tiempos, la Tierra ha evolucionado y se ha cultiva• do de tal forma que haya finalmente tomado unas carac• terísticas que la hagan compatible con la existencia del hombre y afín a la naturaleza humana, si hasta ha asu• mido, por así decirlo, un carácter humano, está la Tierra en condiciones de generar con sus propias fuerzas al hombre.

18

El poder de la naturaleza no es ilimitado como la om• nipotencia divina, lo que es decir como el poder de la imaginación del hombre: la naturaleza no está en dispo• sición de realizar cualquier cosa a placer en cualquier momento y bajo cualquier circunstancia. Todo lo que ella crea y produce está ligado a ciertas condiciones. Por tan• to, el hecho de que ahora la naturaleza no pueda seguir produciendo organismos sin fecundación ni engendra• miento no quiere decir, ni mucho menos, que en un tiem• po pasado no pudiera haberlo hecho. El carácter que tie• ne la Tierra actualmente es sumamente estable, ahora se ha calmado; la época de las revoluciones telúricas ha pasado. Los volcanes no son otra cosa que unos pocos ca• sos de agitación que no tienen trascendencia alguna pa• ra la masa terrestre y que, por tanto, para nada pertur• ban el orden existente.

Quizá el mayor fenómeno volcánico que haya registrado la memoria del hombre sea la erupción del Jorulla en México, pero ello no fue nada más que un fenómeno local. Y de igual modo que sólo en épocas extraordinarias el hombre se arma de fuerzas extraordinarias, y sólo en épocas sobremanera agitadas y activas es capaz de llegar a realizar lo que en

otras circunstancias le resultaría absolutamente imposi• ble (igual que las plantas únicamente en determinados períodos, como los de la germinación, la floración y la fe• cundación, producen calor quemando carbono e hidrógenos y, en suma, realizan una función animal *-se fait animal: Dumas* [se hace animal, según Dumas·]-) igualmente la Tierra reunió las fuerzas necesarias para la producción zoológica en las épocas de sus revoluciones geológicas, cuando todas sus energías y todos sus elementos llega• ron a su máxima fermentación, a su máxima efervescencia, a su máxima tensión. Nosotros sólo conocemos la natu• raleza en su actual *status quo*: ¿cómo vamos por lo tanto a ser capaces de concluir que aquello que ahora no se dé en la naturaleza es que no se ha dado nunca, ni si• quiera en épocas completamente distintas a esta y con un cuadro de condiciones y de situaciones del todo dife• rentes al actual?[8]

19

Los cristianos siempre han mostrado gran estupor por el hecho de que los paganos dirigieran su culto hacia entes que, considerados divinos, eran derivados, es decir,

8. Evidentemente no es mi intención con estas pocas y tan simples palabras haber llegado al fondo del ¡gran problema que supone la formación de la vida orgánica, pero con lo dicho es suficiente para el tema que pretendo, ya que lo que me interesa es únicamente dar la prueba indirecta de que la vida no pue• de tener un origen distinto de la naturaleza. En lo referente a las pruebas di• rectas recabadas por las ciencias naturales estamos aún bastante lejos de ha• ber

llegado a la respuesta definitiva, pero en comparación con épocas pasadas se ha avanzado muchísimo, sobre todo gracias a la recientísima demostración de la identidad de los fenómenos inorgánicos y orgánicos. Con todo, hemos avanzado lo suficiente para poder estar plenamente convencidos del origen natural de la vida, aunque el modo concreto como dicho origen haya aconte• cido nos sea todavía ignoto, y aunque nos lo siguiera pareciendo en el futuro.

"Jean-Baptiste-André Dumas (1800-1884), químico francés, pionero en qui•
mica orgánica y especialmente en análisis
orgánico [N. del T.I.

l •I; l

que habían tenido un origen: más bien tendrían que ha• ber mostrado admiración, porque en la base de dicho cul• to subyacía una concepción de la naturaleza sumamente acertada. Tener origen significa individualizarse, origen e individualización son inseparables; los elementos o las fuerzas elementales que están en la base de la naturale• za desprovistos de origen son genéricos y carecen de in• dividualidad; inoriginada es la materia. Pero el ente que se ha individualizado es cualitativamente superior y más divino que el que carece de individualidad. Es ver• dad que el nacimiento es oprobioso y la muerte dolorosa, pero quien no quiere ni comenzar ni terminar renuncia al rango de ser vivo. La eternidad excluye la vitalidad y viceversa. El individuo puede perfectamente presuponer un ente distinto de si y destinado a crearlo a él, indivi• duo, pero el ente creador, precisamente porque crea, no es superior sino inferior a lo creado. El ente creador pue• de que sea la causa de la existencia, y como tal es un en• te primario, pero también es al mismo tiempo un mero medio, una mera materia, el principio de la existencia de otro ente y, por lo tanto, subordinado a este último. El bebé es la consumación de la madre, absorbe para su propio beneficio las fuerzas y la leche de la madre con la que llena sus carrillos, y sin embargo el bebé es su orgu• llo, ella lo antepone a sí misma, subordina su propia existencia y su propia salud a la existencia y a la salud del bebé; y entre los animales no es infrecuente que la madre sacrifique su propia vida en aras de la de

su pe• queño. La mayor afrenta para un ser es la muerte, pero la razón de ser de la muerte es la generación. Generar significa hacer que otro ser brote de uno, significa vol• verse común, perderse entre la muchedumbre, sacrificar en beneficio de otros la propia unicidad y exclusividad. Nada hay tan contradictorio, descabellado y absurdo co• mo hacer que los entes naturales sean creados de un en-

Lo espiritual, supremo y absolutamente perfecto. Para ser consecuentes con esa forma de pensar, y teniendo en cuenta que la cr-iatura es una imagen de su creador, los seres humanos mo deberíamos venir al mundo desde un órgano tan vulgar y bajo como el útero, sino desde el más elevado ente orgánico: la cabeza.

20

Los antiguos griegos hacían derivar del Océano (el río o mar que ro•deaba el mundo) Lodos los manantiales, las fuentes, los ríos, los lagos y los mares; y los antiguos persas sostenían que todos los montes de la Tierra pro• venían del monote Alborz. ¿Será quizá que el hacer de• rivar todos los entes de un ente perfecto es un ra• zonamiento dist::inLo del anterior o más inteligente? En absoluto: ambos están basados en una misma e idéntica mentalidad. Al íigual que el Alborz es un monte cxac• tamente igual a los montes nacidos de él, el ente divino considerado la fiuente originaria de los entes derivados es un ente exacLamenLe igual a estos y del mismo géne• ro; pero del mi armo modo que el monte Alborz tiene un lu• gar muy part.icurlar entre todos los otros montes por el hecho de que él JPOsee las propiedades del resto de forma eminente, es dccrir. en una medida en que la fantasía ha llegado más alto, de lo que hubiera sido posible, llegando el ente originaria> hasta el ciclo, a un nivel superior al del sol, al de la lun;a y al de las estrellas, el ente divino se distingue de Lod oos los otros entes por el hecho de que po• see todas sus pr<.opiedades en un eminentísimo grado, ili• mitado e infinitoo. Pero si un agua

primordial no ha podi• do ser la fuente de todas las otras aguas, ni un monte primordial ha p<.udido ser el origen del resto de los mon• tes de la Tierra, mucho menos podrá un ente primordial
ser la fuente oriiginaria de todos los entes del mundo. La

unidad es estéril: sólo es fecundo el dualismo, la oposi• ción, la diferencia. Lo que genera los montes no es sola• mente algo diferenciado de estos, sino también algo cuyo interior es absolutamente heterogéneo, e, igualmente, lo que genera el agua no sólo son elementos distintos de es• ta sino que también tienen que ser distintos entre sí, e incluso opuestos. Como el espíritu, la agudeza, la sutile• za y el buen juicio sólo se pueden desarrollar en el con• flicto, también la vida surgió sólo a partir del conflicto de elementos, fuerzas y entes diversos, o mejor dicho, opuestos.

21

«¿Cómo iba a no poder oír quien ha creado el oído? Y quien ha creado el ojo, ¿cómo iba a no poder ver?» Esta deducción bíblica o teísta que hace un ente que oye y ve sobre el ente que oye y ve (dicho en nuestro moderno y fi• losófico lenguaje: deducción del ente espiritual y subjeti• vo hecha por un ente a su vez espiritual y subjetivo) se fundamenta en la misma base y dice exactamente lo mis• mo que decían los persas sobre los montes, haciéndolos derivar originariamente del monte Alborz, o que la ex• plicación que daban los griegos a la génesis de los ma• nantiales y de los ríos, remontándose al Océano, o la ex• plicación bíblica de la lluvia como derivada de masas de aguas celestes acumuladas encima de las nubes o en su interior. El agua proviene del agua, pero de un agua in• finitamente grande que todo lo abarca, los montes vie• nen de un monte,

pero de un monte infinito que todo lo comprende; y del mismo modo el espíritu proviene del espíritu, la vida de la vida, el ojo del ojo, pero de un ojo, de una vida y de un espíritu infinitos y que todo lo con• tienen.

22

Cuando los niños preguntan de dónde vienen los bebés, solemos darles la «explicación» de que la comadrona los saca de una fuente en la que están nadando como peces. No otra es la explicación que la teología nos ofrece sobre el origen de los seres orgánicos, o en suma, naturales. Dios es la profunda o bella fuente de la fantasía en la cual están contenidas todas las realidades, todas las perfecciones, todas las fuerzas, todas las cosas que sin más ni más están ya listas nadando como pececillos; la teología es la comadrona que las saca de dicha fuente, pero el personaje principal, la naturaleza, la madre que ha parido con dolor a los bebés y que los ha llevado durante nueve meses bajo su corazón, queda absolutamente excluida en una explicación como esta que originariamente estaba destinada a los niños y que ahora resulta infantil. Es cierto que esta explicación es más bella, más cómoda, más sencilla, más fácil de entender y más convincente para las criaturas de Dios que la explicación natural, que logra pasar de la oscuridad a la luz sólo de forma gradual tras innumerables obstáculos. Pero también la explicación que nuestros inocentes padres daban a las granizadas, a las epidemias, a las sequías y a los truenos, remontándolos a magos, encantadores y brujas, es con mucho «más poética», más sencilla, y todavía hoy más convincente para los ignorantes que la explicación de dichos fenómenos por causas naturales.

«El origen de la vida es inexplicable e incomprensi• ble»; así cs. Pero esta incomprensibilidad no te da dere• cho a deducir las consecuencias supersticiosas que la teo• logía saca de las lagunas del conocimiento humano; no

te da derecho a fantasear en el campo de las causas na• turales, porque solamente puedes decir: «Yo no puedo explicar la vida desde estos fenómenos o causas natura• les que me son conocidas o desde el modo como ahora me son conocidas»; y no puedes decir sin pretender haber agotado hasta la última gota del océano de la naturale• za que la vida no sea totalmente explicable a partir de la naturaleza. Esta incomprensibilidad no te da derecho a explicar lo inexplicable por medio de la suposición de seres inventados; no te da derecho a hacerte ilusiones y a engañarte a tí mismo y a los demás con una explica• ción que nada explica; no te da derecho a convertir tu «no-saber» de las causas naturales y materiales en un «no-ser» de dichas causas, a divinizar tu ignorancia, a personificarla y a objetivarla en un ser que debería sa• carte de encima tal ignorancia, pero que en realidad no expresa más que la naturaleza de esa ignorancia tuya, que la ausencia de explicaciones positivas y materiales. Porque este ser inmaterial, incorpóreo o no corpóreo, no natural, no mundano, con el que tú te explicas la vida ¿qué otra cosa es, sino la precisa expresión de tu más evidente ignorancia de causas materiales, corpóreas, naturales, cósmicas? Pero en lugar de ser lo suficiente• mente honesto y humilde como para decir: «No sé el mo• tivo, no puedo explicarlo, me faltan los datos, los mate• riales», tú, con ayuda de la fantasía, conviertes estos defectos, estas negaciones, estas definiciones de tu ca• beza

en seres positivos, en seres que son inmateriales, que no son por tanto materiales o naturales debido a que tú no conoces causas materiales o naturales. Por lo de• más, la ignorancia se conforma con seres inmateriales, incorpóreos, no naturales, pero su inseparable com• pañera, la oxuborunto fantasía, que siempre tiene cosas que hacer únicamente con seres altísimos y supremos y máximos, eleva inmediatamente estas pobres produc-

ciones de la ignorancia al rango de seres sobrematería• les y sobrenaturales.

24

La idea de que la naturaleza, el mundo en general, el universo tengan un comienzo real, y que por tanto haya habido un tiempo en que no existieran ní naturaleza, ni mundo, ni universo, es una idea mezquina que sólo pare• ce evidente al hombre que tenga una ídea mezquina y li• mitada del mundo; es una ímagínación absurda y sin fun• damento la ímaginacíón de que alguna vez no haya existido nada real, absurda y sin fundamento porque el prototipo de toda realidad, de toda existencia efectiva es precisamente el mundo o la naturaleza. Todos los atri• butos o predicados de Dios, aquellos que hacen de él un ente objetivo y real, no son más que propiedades abstraí• das de la naturaleza y que la presuponen y expresan, pro• piedades, por tanto, que quedan suprímídas si se supri• me a la naturaleza. No obstante, también es cierto que si tú prescindes de la naturaleza, si tú anulas su existencia en el pensamiento o en la imaginación, esto es, sí tú cie• rras los ojos, borras todas las imágenes definidas y sensi• bles de los objetos naturales, y en definitiva, si te repre• sentas la naturaleza de modo no sensible (no *in concreto,* como dícen los filósofos) se te aparece una esencia, un conjunto de propiedades restantes como «infinidad», «po• der», «unicidad», «necesidad», «eternidad»; pero esta esencia que te queda después de haberle sustraído

a la naturaleza todas las propiedades y los fenómenos que los sentidos puedan registrar no es más que la esencia ex• traída de la naturaleza, la naturaleza *in abstracto*, en el pensamiento. Y tu derivación de la naturaleza o el mun• do desde Dios no es por tanto, a este respecto, más que la derivación de la esencia sensible y real de la naturaleza

desde su esencia abstracta, pensada, existente sólo en la representación, en el pensamiento; una derivación que te parece racional porque tú en el pensar consideras lo abs• tracto y lo universal como aquello que más afín es al pen• samiento, y presupones por tanto que aquello que se le aparece como más alto y primario al pensamiento está antes que lo individual, que lo real, que lo concreto, por mucho que en el mundo real suceda exactamente lo con• trario y la naturaleza sea anterior a Dios, lo concreto an• terior a lo abstracto y lo sensible anterior a lo pensado. En la realidad, donde las cosas suceden naturalmente, la copia obedece al original, la imagen a la cosa, el pensa• miento al objeto; pero en el campo sobrenatural y fantás• tico de la teología el original obedece a la copia, y la cosa a la imagen. «Es fantástico, -dice san Agustín- y sin em• bargo verdad que no podríamos conocer este mundo si no existiera, pero no podría existir si Dios no lo conociese», lo que quiere decir sin más: el mundo ha sido sabido y pensado incluso antes de tener existencia real; es más, existe porque ha sido pensado, el ser es una consecuencia del saber o del pensar, el original es una consecuencia de la copia, la esencia una consecuencia de la imagen.

25

Si se reduce el mundo o la naturaleza a normas abs• tractas, si se hace del mismo una cosa metafísica y por tanto un mero producto de la mente, y después se toma a

este mundo abstracto por el real, pasa a ser una nece• sidad lógica el pensarlo como un mundo finito. El mun• do no nos es dado a través del pensamiento, no por lo me• nos a través del pensar metafísico e hiperfísico que hace abstracción del mundo real y coloca en esta abstracción su auténtica y mayor esencia; nos es dado por medio de la vida, por la experiencia, por los sentidos. Para un en-

'ío

te abstracto, pensante, no existiría la luz, ya que dicho ser no tendría ojos, no existiría el calor, ya que no tendría sensaciones, no existiría para él, en suma, ningún mundo, porque no tendría órganos para percibirlo; no existiría en realidad absolutamente nada. El mundo nos es dado, por consiguiente, sólo debido al hecho de que nosotros no somos entes lógicos o metafísicos, debido a que somos entes de distinto tipo, a que somos algo más que únicamente lógicos y metafísicos. Pero precisamente este *plus* es lo que al pensador metafísico le parece un *minus*, esta negación del pensar le parece una negación absoluta. La naturaleza para él no es nada más que lo contrario, «lo otro que no es el espíritu». Y sólo de esa norma abstracta y negativa hace la determinación positiva, la esencia de la naturaleza; es por tanto una contradicción pensar que aquella cosa es un ente positivo, o más bien aquella no cosa que únicamente es la negación del pensar, aquella cosa que es pensada pero que es por naturaleza sensible, en contradicción con el pensar y con el espíritu. Para el pensador, el ente del pensamiento es el ente verdadero; es por lo tanto obvio que el ente que no sea un ente del pensamiento no sea tampoco verdadero, ni eterno, ni originario. Ya es una contradicción para el espíritu solamente pensar algo distinto a sí; sólo él está en armonía consigo mismo; está en su *esse* [ser] únicamente cuando piensa en sí mismo –punto de vista de la especulación–, o al menos –punto de vista del teísmo– cuando piensa un ente que no expresa otra

cosa que la esencia del pensar, que es dado sólo por medio del pen• sar, que es por tanto en sí mismo sólo un ente, al menos pasivo, del pensamiento. Así la naturaleza desaparece en la nada. Pero queda el hecho de que ella «es», no obs• tante no pueda y no deba ser. ¿Y cómo actuará el meta• físico para explicarse su propio existir? Mediante una obligada autoalienación, una autonegación, una autoab-

juración del espíritu aparentemente voluntaria, pero que está en realidad en contradicción con la esencia más ín• tima de sí mismo. Pero si desde el punto de vista del pensar abstracto la naturaleza se disuelve en la nada, desde el punto de vista de una cosmovisión verdadera es, en cambio, este espíritu creador del mundo el que desa• parece en la nada. Desde este punto de vista todas las deducciones del mundo desde Dios, de la naturaleza desde el espíritu, de la física desde la metafísica, de lo real des• de lo abstracto, se muestran como juegos lógicos.

26

La naturaleza es el primer y fundamental objeto de la religión, pero aquella, incluso cuando es directamente ob• jeto de culto religioso (como en las religiones de la natu• raleza), no es objeto en cuanto naturaleza, es decir, en la manera y sentido en que la contemplamos desde el pun• to de vista del teísmo o desde la filosofía y la ciencia. Más bien ocurre que la naturaleza es para el hombre, origina• riamente (esto es, cuando la mira con ojos religiosos), la misma cosa que él es: un ente personal, viviente y sin• tiente. El hombre primitivo no se distingue a sí mismo de la naturaleza, y por consiguiente tampoco distingue a la naturaleza de sí; por eso él considera elementos constitu• tivos del propio objeto a los sentimientos que un objeto natural le suscita. Las sensaciones e impresiones benéfi• cas y buenas son causadas por un ente de la naturaleza bueno y benéfico; las sensaciones desagradables y malas (el bochorno, el frío, el hambre, el

dolor, la enfermedad) provienen de un ente maligno o al menos de la naturale• za en estado de maldad, de hostilidad, de furia. Así, el hombre instintiva e involuntariamente (es decir, inevita• blemente, aunque esta inevitabilidad sea únicamente re• lativa e histórica) convierte al ente natural en un ente del

,.!

alma, subjetivo, es decir, en un ente humano. No es de ex• trañar que posteriormente, incluso de modo explícito, con conocimiento y voluntad, lo convierta en un objeto de la religión, de la oración, esto es, en un objeto que pueda ser definido mediante el alma del hombre, mediante sus sú• plicas y muestras de devoción. Finalmente, el hombre consigue la condescendencia de la naturaleza y que esta se someta a él debido a que la ha asimilado a su alma y la ha sometido a sus propias pasiones. Además, el incul• to hombre primitivo no sólo otorga a la naturaleza moti• vaciones, impulsos y pasiones humanas sino que llega a ver en los cuerpos naturales hombres reales. De este mo• do los indios del Orinoco toman al sol, a la luna y a las es• trellas por hombres -«esos de ahí arriba», dicen, «son hombres como nosotros»-, los patagónicos consideran a las estrellas «indios ancestrales», los groenlandeses tie• nen la creencia de que el sol, la luna y las estrellas son sus antepasados, que en ocasiones extraordinarias llega• ban a ser trasladados al ciclo. Del mismo modo, creían los antiguos mexicanos que el sol y la luna, a los que vene• raban como a dioses, fueron un día seres humanos. De es• te modo se confirma la afirmación de *La esencia del cris• tianismo* de que el hombre en la religión se adora sólo a sí mismo, de que su dios no es más que su propia esencia de hombre; se confirma el hecho de que en las más toscas y bajas formas de religión el hombre adora las cosas más lejanas y desemejantes a sí: estrellas, piedras, árboles, incluso las

pinzas de los cangrejos o las conchas de los ca•
racoles, porque únicamente adora cosas
en las que se transfiere a sí mismo
pensando que son seres como él, o que al
menos les corresponde una semejanza con lo
que él mismo cs. La religión muestra, por
tanto, la curiosa, pe•ro muy considerable
e inevitable contradicción por la cual,
mientras desde el punto de vista teísta o
antropoló•gico la esencia humana es
adorada como divina porque

parece una esencia distinta del hombre y no humana, por el contrario, desde la perspectiva naturalista, el ente no humano es adorado como a un ente divino precisamente porque parece humano.

27

La variabilidad de la naturaleza, particularmente en los fenómenos que más dejan sentir en el hombre la de• pendencia que tiene de ella es la principal razón por la que la misma se muestre ante el hombre como un ente humano y arbitrario, y llegue a ser para él objeto de cul• to religioso. Si el sol se encontrara siempre fijo en el cic• lo no se habría llegado a encender en el hombre el fuego de la pasión religiosa. Sólo cuando el sol desapareció an• te sus ojos y la noche hubo impuesto su horror al hom• bre, y de nuevo se le volvió a aparecer en el ciclo, sólo en• tonces se postró humilde de rodillas ante él, invadido por la alegría de su inesperado regreso. Así, los antiguos apalaches de la Florida saludaban la salida y la puesta de sol con cantos de alabanza y al mismo tiempo rezaban para que regresara a su debida hora y pudieran gozar de su luz. Si la tierra diera frutos continuamente, sin inte• rrupción ¿qué motivo habría para las celebraciones reli• giosas de la siembra y de la cosecha? Sólo debido a que una vez abre su seno y otra vez vuelve este a agotarse aparecen sus frutos como obsequios voluntarios que obli• gan al agradecimiento. Solamente la variación de la na• turaleza

hace al hombre inseguro, humilde, religioso. Ig• noro si mañana el tiempo me será beneficioso, sí podré cosechar lo que siembro; tampoco puedo contar ni insis• tir en los frutos de la naturaleza como si fueran un tri• buto que se me debe o fueran a sucederse invariable• mente. Pero allí donde no llega la certeza matemática (aún en nuestros días, en muchos débiles de mente) se

alza la teología. «Religión» es la creencia en lo necesario (y en determinados casos, en lo ocasional) como algo ar• bitrario, voluntario. El credo opuesto, el credo de la irre• ligiosidad y del ateísmo lo expresa, por el contrario, el cí• clope de Euripides cuando dice: «Y la tierra por fuerza, quiera o no quiera, dando a luz hierba ceba mi ganado».

28

El sentimiento de dependencia de la naturaleza en unión con la representación de esta como un ente perso• nal que actúa con arbitrariedad es el motivo de los sa• crificios, los actos más sustanciales a las religiones de la naturaleza. Siento la dependencia de la naturaleza sobre todo en la necesidad misma que tengo de ella. Esta ne• cesidad es el sentimiento y el signo de mi «no ser» nada sin ella; pero inseparable de la necesidad se encuentra el sentimiento opuesto, el sentimiento de mi ser individual, fundamento' de mi independencia al ser distinto de la naturaleza. De ahí que la necesidad sea timorata, hu• milde, religiosa y el gozo sea orgulloso, no tenga en con• sideración a ningún dios, sea irrespetuoso, frívolo. Y la frivolidad, o al menos la irreverencia del gozo, es una ne• cesidad útil al hombre, una necesidad sobre la que se asienta su propia existencia; una necesidad que sin em• bargo está en directa contradicción con el respeto teórico hacia la naturaleza como un ser viviente, egoísta, sensi-

• Es la traducción del término Grund (base, fundamento, motivo) que apare• ce en la versión A. En versiones posteriores (variantes B y C) Feuerbach lo sustituye por el término Genuf3 (gozo, deleite) con lo cual la traducción que• daría: « ... pero inseparable de la necesidad se encuentra el sentimiento opues• to, el sentimiento de mi ser individual, el gozo de mi independencia al ser dis• tinto de la naturaleza». Sólo así se entiende correctamente lo afirmado t1 continuación cuando habla del «gozo», (N. del T.(.

ble (en el sentido humano) y que al igual que al hombre, le agrada muy poco el permitir que le quiten nada. Por eso el sacar provecho de la naturaleza se le aparece al hombre, por así decirlo, como una infracción, como una apropiación de la heredad ajena, como un sacrilegio. De ahí que para tranquilizar su conciencia y, según su con• cepción, a lo ofendido trate de mostrar que lo que ha to• mado ha sido por necesidad y no por capricho, que haga desaparecer su gozo y dé a cambio al objeto ofendido al• go propio como pago. Así, según los griegos, cuando se ta• laba un árbol, su alma, la dríade, se lamentaba de dolor y le imploraba al destino venganza contra el culpable. Por la misma razón, ningún romano se hubiera atrevido a talar ningún bosquecillo de su hacienda sin sacrificar un cerdo joven para el dios o la diosa del boscaje, a modo de reconciliación. Al igual que los ostjaken en Siberia oc• cidental, los cuales cuando mataban a un oso colgaban la piel de un árbol, le tributaban toda clase de reverencias y se disculpaban lo mejor que podían ante el oso por ha• berle dado muerte. «Creen con estos modos de cortesía ahuyentar los daños que el espíritu del animal les pueda causar». Así es como se reconcilian, con parecidas cere• monias, algunas tribus de América del Norte con los ma• nes de los animales que han matado. Igualmente, para nuestros antepasados el aliso era un árbol sagrado, y cuando tenían que talarlo debían rezar antes esta ora• ción: «Señor aliso, deme un poco de su madera, que des• pués yo también le daré algo de la mía cuando crezca en el bosque».

Como los filipinos, que rogaban a los valles y a los montes cuando querían viajar a través de ellos, y sostenían que era delito talar cualquier árbol viejo. Y el brahmán apenas se atreve a beber agua y a pisar la hier• ba, porque con cada pisada y con cada trago llega a cau• sar dolor y muerte a seres sensibles, vegetales y anima• les, y por eso debe hacer penitencia «para expiar la

j

muerte de las criaturas a las cuales, sin darse cuenta, podría aniquilar durante el día o la noches".

29

En el sacrificio se concentra y adquiere forma toda la esencia de la religión. El fundamento del sacrificio es el sentimiento de dependencia: el miedo, la duda y la in• certidumbre en cuanto al futuro, el remordimiento por el pecado cometido; pero el resultado, el fin del sacrificio, es el sentimiento de autoconfianza: el valor, el gozo, la cer• teza del éxito, la libertad y la felicidad. En el sacrificio me muestro como siervo de la naturaleza, pero tras el sacrificio me muestro como señor de la naturaleza. El sentimiento de dependencia respecto a la naturaleza es por eso, ciertamente, la causa de la religión; pero la su• peración de tal dependencia, la libertad respecto a la na• turaleza es la finalidad de la religión. O también: la di• vinidad de la naturaleza es con seguridad la base, el fundamento de la religión (y por cierto, de todas las reli• giones, incluida la cristiana) pero el fin último de la re• ligión es la divinidad del hombre.

30

La religión tiene su propia condición de dilema o con• tradicción entre querer y poder, desear y alcanzar, in• tención y resultado, representación y realidad, pensar y ser. En el querer, desear, representar, el hombre es ili-

9. Y aquí se incluyen también todos los ritos que en las religiones antiguas el hombre de la naturaleza debía observar para no ofenderla ni herirla. Así por ejemplo, a ningún siervo de Orrnuz le era permitido pisar la tierra con los pies descalzos, porque la tierra era sagrada, y a ningún l,'!"iego (Hesíodo) atrave• sar un rio sin haberse lavado las manos.

mitado, libre, todopoderoso: es Dios; pero en el poder, en el alcanzar, en la realidad, es condicionado, dependiente, limitado: es hombre, hombre en el sentido de ser finito, opuesto a Dios. «El hombre propone y Dios dispone». «El hombre hace proyectos y Zeus los realiza como le viene en gana». El pensar, el querer, es mío; pero aquello que quiero y pienso no es mio, está fuera de **mí,** no depende de mi. A la resolución de esta contradicción es a lo que la religión tiende, es su propósito; y precisamente el ente en el que se ha resuelto, en el cual lo posible según mis de• seos y representaciones pero imposible según mis fuer• zas resulta posible, o mejor dicho real, este ente, digo, es el ente divino.

31

Aquello que es independiente del querer y del saber del hombre es el objeto característico, original y ver• dadero de la religión: lo perteneciente a Dios. «Yo he plan• tado –dice el apóstol Pablo–, Apolo ha regado, pero Dios ha concedido el crecimiento. Así, no es ni quien ha plan• tado ni quien riega el que hace que algo crezca, sino que es Dios». Y Lutero: «Debemos ... alabar y agradecer a Dios el que permita que la semilla crezca, y reconocer que no es debido a nuestro trabajo sino por bendición y regalo suyos que crezca la semilla, y el vino, y toda clase de frutos que comemos y bebemos y de los que todos te• nemos necesidad». Y dice Hesíodo que el campesino dili• gente llega a cosechar con abundancia si

Zeus le concede esa dicha. Trabajar duro, sembrar y regar la simiente dependen de mí, pero no el que crezca. Eso está en ma• nos de Dios; lo cual significa: «Todo es por obra y gracia de Dios». Pero, ¿qué es Dios? En origen, nada más que la naturaleza o que la esencia de la naturaleza, pero como objeto de la oración, como un ser exorable y por consi-

'iH

guíente dotado de voluntad. Zeus es la causa o la esencia de los fenómenos meteorológicos, pero en esto no reside todavía su carácter divino o religioso: también el no cre• yente tiene su explicación para los fenómenos como la lluvia, el trueno y la nieve. El es Dios debido a que es el señor de los fenómenos meteorológicos, a que estos fenó• menos de la naturaleza se deben a discreción suya, son sus actos de voluntad, se dan él mediante. Aquello que es independiente de la voluntad del hombre lo sitúa la religión al lado del objeto (y así, objetivamente) de la vo• luntad de Dios, y al lado del hombre (así, subjetivamen• te) pero dependiente de sus oraciones, porque aquello que dependa de la voluntad, algo que sea modificable, exorable, es objeto de las oraciones. «Los propios dioses son llexibles. Incluso a ellos puede aplacárscles con el humo de los sacrificios y con votos de humildad, con li• baciones y con víctimas».

32

Es objeto de la religión sólo, o principalmente, lo que es objeto de los fines y de las necesidades humanas, al menos una vez que el hombre se ha elevado por encima de la ilimitada arbitrariedad, desorientación y casuali• dad del fetichismo en sentido estricto. Los entes natu• rales más necesarios para el hombre fueron también aquellos que gozaron de una veneración más universal y elevada. Lo que es objeto de las necesidades y fines huma• nos es por eso mismo también objeto de los deseos hu• manos. La lluvia y el sol son necesarios para mí porque las semillas que

siembro han de crecer. Durante una prolongada sequía lo que deseo es que llueva; sí lo que hay son continuas lluvias, lo que deseo es que salga el sol. El deseo es una aspiración cuya satisfacción (si no siempre en y para sí misma, al menos en este instante,

en estas circunstancias, en esta situación; y si tampoco de forma absoluta, por lo menos si en el modo en que el hombre desea desde el punto de vista de la religión) no está en mi poder, es una voluntad sin el poder de trans• formarse en acto. A lo que de ninguna manera llegan mi cuerpo o mi fuerza, llega precisamente el deseo. Aquello a lo que aspiro, aquello que deseo lo hechizo, lo entu• siasmo con mis deseos!". En el furor (y sólo en el furor, en el sentimiento, enraíza la religión) el hombre sitúa su esencia fuera de sí, trata a lo inerte como si fuera ani• mado, a lo necesario como arbitrario; con sus suspiros anima al objeto porque le resultaría imposible dirigir sus afectos hacia ningún ente que careciera de sentimientos. (.os sentimientos no se quedan en los límites que sí de• terminan la inteligencia; el hombre rebosa de aquellos, su pecho es demasiado pequeño para ellos, que deben comunicarse con el mundo exterior y hacer de la insensi• ble esencia de la naturaleza un ser capaz de condolen• cia. La naturaleza «hechizada» por el sentimiento humano, la natura-leza tal como es deseada por el sentimiento, co• rrespondiente al sentimiento, asimilada a él y de este modo naturaleza sensitiva, es la naturaleza que resulta ser objeto de la religión, el ente divino. El deseo es el ori• gen, la esencia misma de la religión. La esencia de los dioses no es otra cosa que la esencia del dcseo!t. Los dio• ses son entes sobrehumanos y sobrenaturales pero, ¿aca-

10. Wünschen [desear] significaba en antiguo alemán lo mismo que Zaubern [hechizar, encantar, embrujar!

1 1. Los dioses son los seres que otorgan la bendición. La bendición es el éxi• to, el fruto, el fin de una acción; lo que es independiente de mí pero por mí de• seado. «Bendecir -dice Lutero- significa en rigor desearle algo bueno al• guien. Cuando bendecimos no hacemos nada más que desear un bien, porque ese bien que deseamos no podemos sin embargo concederlo, pero la bendición de Dios resuena multiplicándose y en seguida muestra su fuerza». Lo que quiere decir: los hombres son los que desean; los dioses quienes convierten en

htl

su soy un hombre en mi deseo y en mi fantasía cuando sueño con ser inmortal, liberado de la prisión terrena de mi cuerpo? No, quien no tiene ningún deseo tampoco tie• ne ningún dios. ¿Por qué los griegos destacaban tanto la inmortalidad y la felicidad de los dioses? Porque ellos mismos no querían ser ni mortales ni infelices. Donde no oigas canciones de lamento sobre la mortalidad y la mi• seria del hombre tampoco llegarás a oír ninguna canción de elogio sobre los dioses inmortales y felices. Las lágri• mas del corazón sólo se evaporan en el cielo de la fan• tasía, en esos castillos en el aire donde reside la esencia divina. Homero hacía derivar del Océano, que rodeaba el mundo, a los dioses, pero este gran río fértil en dioses no era en realidad nada más que un desbordamiento de los sentimientos humanos.

33

Las manifestaciones irreligiosas de la religión permi• ten a todo el mundo darse cuenta de la causa y de la esencia de la religión. Así, es una manifestación irreli• giosa de la religión (justamente por eso señalada por los paganos piadosos con los más duros reproches) el hecho de que, de ordinario, los hombres únicamente en la desdi• cha busquen refugio en aquélla, piensen en Dios y se diri• jan a él; pero justamente este fenómeno nos conduce a la fuente de la religión misma. En la desgracia, en la ne• cesidad (la mía o la de otros) tiene el

hombre la dolorosa experiencia de que no puede aquello que quiere, de que

realidad esos deseos. Y asi «quiera ... », que un la vida cotidiana aparece in• numerables veces no es otra cosa que la expresión de un deseo. «Quiera Dios que tengas descendencia», quiere decir: «Yo deseo que tengas hijos»; sólo que aqui se encuentra expresado el deseo subjetivo, no religioso, pelagiano, y allí el deseo objetivo y por tanto, religioso, agustiniano.

tiene las manos atadas. Pero la parálisis de los nervios mo• trices no es al mismo tiempo parálisis de los nervios de la sensibilidad, ni la anulación de mis fuerzas físicas im• plica la anulación de mi voluntad y de mi corazón. Al contrario: cuanto más atadas tengo las manos, tanto más se desatan mis deseos, tanto más fuerte es mi anhelo de liberación, tanto más enérgico es mi impulso hacia la li• bertad, a que mi voluntad no se vea restringida. El so• breexcitado y sobrehumano poder del corazón o de lavo• Juntad del hombre, elevado al grado más alto del poder de la necesidad, es el poder de los dioses para el que no hay necesidad ni limitación alguna. Los dioses son capa• ces de realizar aquello que los hombres sueñan, lo que quiere decir que hacen efectivas las leyes del corazón hu• mano. Lo que para los hombres se circunscribe al ámbi• to del alma forma parte del cuerpo de los dioses; de lo que aquéllos son capaces sólo en la voluntad, en la fan• tasía, en el corazón, esto es, únicamente en el espíritu (por ejemplo, estar de forma inmediata en varios sitios muy distantes entre sí) lo pueden los dioses físicamente. Los dioses son los deseos del hombre personificados, cor• poreizados, realizados; son los límites naturales del co• razón y de la voluntad del hombre superados; son entes de la voluntad ilimitada, entes cuyas fuerzas físicas van a la par con las fuerzas de su voluntad. La manifestación irreligiosa de este poder sobrenatural de la religión se encuentra en la magia de los pueblos primitivos, donde de un modo evidente la sola voluntad del hombre es el dios que se

impone a la naturaleza. Mientras el dios de los israelitas ordena por medio del mandamiento de Jo• sué que el sol *se* detenga, por medio de la oración de Elías el dios de los cristianos hace que 11 ueva como prue• ba de su divinidad, es decir, del poder de satisfacer to• dos los deseos humanos; solamente por medio de su pala• bra calma el mar en tempestad, cura al enfermo, resucita

1 hL 1

J

a los muertos; pues bien: aquí, como en la magia, la mera voluntad, el mero deseo, la mera palabra se manifies• tan como un poder que domina la naturaleza. La diferencia consiste únicamente en que mientras el mago lleva a ca• bo el propósito de la religión de modo irreligioso, el judío y el cristiano lo consiguen de forma religiosa; aquel ins• tala en sí mismo lo que estos trasladan a Dios; el prime• ro hace objeto de una expresa voluntad, de un mandato lo que los segundos hacen objeto de una voluntad quieta, sometida, de un deseo piadoso; en suma: el primero ha• ce él mismo y para sí mismo lo que otros hacen por me• dio de Dios y con Dios. Pero como reza la sentencia *Quod quis per alium [ecit, ipse fecisse putatu,* que quiere decir que lo que uno haga a través de otros seres será consi• derado como hecho propio, también aquí eso encuentra su aplicación: lo que uno haga por medio de Dios, lo está haciendo en realidad él mismo.

34

La religión no tiene otro cometido ni otro propósito (por lo menos originariamente y en relación con la natu• raleza) que transformar la esencia de la naturaleza, inex• tricable e inquietante para la mayoría, en una esencia conocida y familiar, capaz de ablandar con el ardor del corazón, en vista de los fines humanos, aquella naturale• za inflexible ante sí misma y fría como un témpano de hielo. Precisamente el mismo fin que el de la educación o la cultura, cuyo propósito, además, no es otro que hacer que la esencia

teórica de la naturaleza sea comprensible, y su esencia práctica sea condescendiente y corresponda a las necesidades humanas; con la única diferencia de que mientras la cultura se lo propone a través de unos medíos, los medios conseguidos tras «espiar» a la natu• raleza, la religión pretende lo mismo sin medio alguno, o

lo que es igual, a través de medios sobrenaturales como la oración, la fe, los sacramentos o la magia. Por eso, to• do aquello que en el desarrollo de la civilización en el gé• nero humano ha llegado a ser materia de cultura, de antropología, objeto de disciplinas autónomas, fue origi• nariamente materia de la religión o de la teología; por ejemplo la jurisprudencia (ordalías, el veredicto del cadáver, los oráculos judiciales de los germanos), la polí• tica (los oráculos de los griegos), la farmacología, etc., to• do lo cual, incluso hoy en día, sigue siendo materia de re• ligión entre los pueblos prirnitivost-. Sin duda, la cultura siempre se quedará más atrás que los deseos de la reli• gión porque nunca podrán sobrepasarse los límites con• naturales al ser humano. Así por ejemplo, gracias a la cultura se consigue la macrobiótica, pero nunca se lle• gará a la inmortalidad. Ésta siempre será un deseo de la religión ilimitado e irrealizable.

35

En la religión natural, el hombre se vuelve hacia un ob• jeto que está en radical contradicción con la voluntad y el sentido de la religión porque ahí el hombre sacrifica sus sentimientos a un ente sin sentimientos, su inteligencia a un ente sin inteligencia alguna, sitúa por encima de sí lo que le gustaría que estuviera por debajo, está en servi• dumbre con aquello a lo que le gustaría dominar, venera lo que en el fondo

detesta, le suplica auxilio a aquello con• tra lo cual busca ayuda. Así, los griegos ofrecían en Titán·

12. Con respecto a épocas y pueblos primitivos, bien puede ser además la re• ligión un medio para que la humanidad se cultive; pero ya en estadios supe• riores de civilización, la religión supone salvajismo, prirnitivismo y se con• vierte en enemiga de la cultura.

• Localidad griega de la Argo] ida, sede de un santuario de Asclepio y de un templo de Atenea, donde había un altar dedicado a los vientos IN. del T.J.

sacrificios a los vientos para aplacar su furia; los roma• nos consagraron un templo a la fiebre para que esta fue• ra inocua; el pueblo tungús, en tiempo de epidemias, le ruega piadosamente y con reverencias ceremoniosas a la enfermedad que pase de largo (Pallas·); los widaher de Guinea hacen sacrificios al mar en tempestad para que se calme y no les impida la pesca; los indios, cuando se apro• xima una tempestad o una tormenta se vuelven hacia el Manitú (espíritu, dios, esencia) del aire, y cuando navegan se vuelven hacia el Manitú de las aguas para que aparte de ellos todo peligro; y en suma, muchísimos pueblos ve• neran no a los entes benévolos sino a los malévolos, o al menos a los entes de la naturaleza que ante sus ojos se muestran como tales. En la religión natural el hombre de• clara su amor hacia una estatua, hacia un cadáver; no hay por qué extrañarse de que para hacerse oír busque ayuda por los medios más desesperados y demenciales, de que se deshumanice para hacer humana a la naturaleza, de que vierta sangre humana para inspirarle a esta sentimientos humanos. Del mismo modo, los germanos del norte creían expresamente que «los sacrificios de sangre podrían pres• tar a los ídolos de madera habla y sentimientos humanos, al igual que en los lugares dedicados a los sacrificios san• grientos se dota de habla y de la facultad de pronunciar oráculos a las piedras veneradas». Pero vanos son todos los intentos de dar vida: la naturaleza no responde a los la• mentos y a las demandas que el hombre le lanza e in•

exorablemente los arroja de sí devolviéndoselos a este.

~3
6

Aquellas limitaciones que el hombre se representa e in• tuye desde el punto de vista de la religión como tales, co-

"Peter Simon Pallas (17'11-1811), naturalista aloman IN. del '1'.I.

l tt"í l

mo por ejemplo no poder conocer el futuro, ni vivir eter• namente, ni poder ser feliz continuamente sin ningún ti• po de molestia, ni tener un cuerpo *que* no pese, ni poder volar como los dioses, ni poder tronar como Jehová, ni po• der agrandar su figura a voluntad o volverse invisible, ni poder vivir como un ángel sin necesidades ni impulsos de los sentidos, en suma, no ser capaz de aquello que quiera o desee, sólo son limitaciones para la representación y la fantasía, porque en realidad no son tales, ya que tienen su necesario fundamento en la esencia y pertenecen a la na• turaleza de la cosa; del mismo modo que el ente libre de esas limitaciones, el ilimitado ente divino sólo es un ente de la representación, de la fantasía y de los sentimientos o del ánimo bajo el control de la fantasía. *De* ahí que todo lo que sea objeto de la religión, tanto si es una concha de caracol como un guijarro, sólo es objeto de la religión en la medida en que sea un ente del alma, de la representación, de la fantasía. Es aquí donde tiene su fundamento la afir• mación de que los hombres no veneran a las piedras, a los animales, a los árboles, a los ríos como a tales, sino sólo a los dioses en ellos, a los Manitús, a los espíritus que con• tienen. Pero estos espíritus de los entes naturales no son otra cosa que sus representaciones, sus imágenes o ellos mismos como entes representados, como entes de la ima• ginación, a diferencia de los que son como entes reales, de los sentidos (como los espíritus de los muertos, que no son otra cosa que representaciones *e* imágenes de los falleci• dos que no se borran del

recuerdo; seres que un día fueron reales y ahora son entes representados, y a los *que* sin *em•* bargo los hombres religiosos, es decir, incultos, incapaces de diferenciar el objeto de su representación, siguen to• mando por reales). El autoengaño devoto *e* involuntario del hombre en la religión pasa a ser una verdad manifies• ta y evidente en la religión de la naturaleza, porque aquí el hombre hace *que* sus objetos religiosos sean ojos y oídos:

sabe, está viendo que se trata de ojos y oídos hechos de piedra o de madera y, sin embargo, tiene la creencia de que son ojos y oídos verdaderos. Así el hombre en la religión tiene los ojos sólo para esto, para no ver, para ser ultra• ciego; y la razón para lo mismo, para no pensar, para ser ultraimbécil. La religión de la naturaleza es la flagrante contradicción entre representación y realidad, entre fan• tasía y verdad. Lo que en la realidad es una piedra o un tarugo inertes es en su representación un ente con vida; no es ningún dios visible sino algo completamente distin• to, pero la creencia es que se trata de un dios invisible. Por eso, la religión de la naturaleza está siempre en peligro de sufrir los desengaños más amargos, porque basta con un hachazo para que se convenza, por ejemplo, de que de los ár• boles venerados no mana sangre alguna, y de que, por tanto, en ellos no residen seres vivos o divinos de ningún tipo. ¿Cómo puede entonces la religión sustraerse a estas contradicciones y desengaños tan toscos a los que ella mis• ma se expone adorando a la naturaleza? Únicamente ha• ciendo que su objeto mismo sea un ente invisible y sin ninguna sensibilidad, un ente que sólo sea objeto de la fe, de la representación, de la fantasía, en suma, del espíritu, y de este modo un ente en sí mismo espiritual.

37

Así como el hombre, de ente sólo físico, pasa a ser un ente político, sobre todo un ente que se distingue de la naturaleza y

que se concentra en sí mismo, también su dios pasa de ente sólo físico a ser ente político y que se di• ferencia de la naturaleza. Para distinguir su propia esencia de la naturaleza y por consiguiente, a un dios distinto de la naturaleza, el hombre ante todo se une con los demás hombres constituyendo un ente común, en el cual los poderes diferenciados de los de la naturaleza

y sólo existentes en el pensamiento o en la representa• ción (como los poderes políticos, morales, abstractos, el poder de la norma, de la opiniónt-, del honor, de la vir• tud) son objeto de su conciencia y de sus sentimientos de dependencia; en el cual la existencia física de los hom• bres *se* subordina a su existencia moral o civil, y el po• der de la naturaleza, el poder sobre la muerte y la vida son reducidos a un complemento e instrumento del po• der político o moral. Zeus es el dios de los rayos y los truenos, pero sólo hace uso de estas terribles armas pa• ra abatir a quienes incumplen sus mandamientos, a los perjuradores, a los violentos. Zeus es el padre de los re• yes, «de Zeus son los reyes». Con el rayo y el trueno Zeus secunda el poder y la dignidad de los reyes!+. «El rey–se dice en el código de Menus– quema los ojos y el corazón igual que el sol, por eso ninguna criatura sobre la tierra puede mirarle. El es fuego y aire, él es sol y luna, él es el dios de las leyes penales. El fuego consume única• mente a quien no teniendo cuidado se aproxima dema• siado a él, pero el fuego de un rey cuando está furioso quema a una familia entera con todo su ganado y sus bienes ... En su ánimo habita la conquista y en su ira la muerte». Del mismo modo, el dios de los israelitas man-

13. En l lesíodo se dice explícitamente: «También la Pheme (fama. rumor, opi•

nión pública) es una divinidad»,

11. Los reyes más antiguos, los que inician una dinastía, se diferencian bien de los legítimos. Exceptuando casos extraordinarios, estos últimos eran indi• viduos normales, insignificantes; aquellos sin embargo eran extraordinarios, excelentes, históricos. La adoración a los hombres excelentes, sobre todo des• pués de su muerte, es el paso más natural desde las religiones verdadera• mente naturales hacia las mitológicas y antropológicas, si bien estas también puedan darse simultáneamente a la adoración de la naturaleza. La adoración a los hombres excelentes como a dioses no se da además solamente en épocas legendarias. Ya en la era cristiana, los suecos adoraban a su rey Erich y, tras su muerte, le ofrecieron sacrificios.

da con rayos y con truenos a sus elegidos que vaguen por todos los caminos que él les ha ordenado, «en los que deseen vivir y se encuentren bien y vivan mucho tiempo en el país». ¡Así es como desaparece el poder de la natu• raleza como tal poder y el sentimiento de dependencia de la misma ante el poder político o moral! Mientras el resplandor del sol deslumbra al esclavo de la naturale• za de tal manera que todos los días le ruega como el tár• taro: «no me mates», el resplandor de la dignidad real deslumbra en cambio al esclavo político de tal manera que este se prosterna ante ella como si fuera un poder divino, porque tiene poder sobre la muerte y la vida. Los títulos de los emperadores romanos ya en el cristianis• mo todavía eran «vuestra divinidad», «vuestra eterni• dad». Aún hoy en día, «santidad» y «majestad», los tí• tulos y atributos de la divinidad, son entre los cristianos los títulos y atributos del rey. Bien es verdad que los cristianos justifican esta idolatría política con la idea de que el rey es sólo el representante de Dios en la Tierra y Dios es el rey de reyes. Pero esta justificación es sólo una ilusión. Prescindiendo del hecho de que el poder del rey es sumamente delicado, inmediato, sensible, que se sostiene a sí mismo, el poder del rey de reyes sólo es me• diato, representado: Dios llega a ser designado y consi• derado el regente del mundo, un ente-rey y sobre todo político sólo allí donde el ente-rey se impone, determina y domina al hombre de tal forma que este lo considera el ente supremo. «Brama -dice

Menus- confeccionó en el principio de los tiempos para su propio uso al genio del castigo con un cuerpo de luz pura, como si fuera su propio hijo, a modo de autor de la justicia penal, de pro• tector de todas las cosas creadas. Por el miedo al casti• go está este mundo en condiciones de gozar su felici• dad». Así el hombre convierte los castigos de su derecho penal en poderes divinos, en gobernadores del mundo;

la jurisdicción penal en el orden del universo; el código criminal en el código de la naturaleza. No hay por qué extrañarse de que permita que la naturaleza tome par• te del modo más apasionado en sus padecimientos y sus pasiones políticas, y de que haga depender la existencia del mundo de un trono de rey o de una silla papal. Lo que es de importancia para el hombre es desde luego de importancia para todos los demás entes; lo que enturbia sus ojos también enturbia el resplandor del sol, lo que conmueve su corazón pone también en agitación al cielo y la tierra; su esencia es para él la esencia universal, la esencia del mundo, la esencia de las esencias.

88

¿A qué se debe que Oriente no tenga una historia del progreso tan viva como Occidente? A que en Oriente el hombre no olvida a la naturaleza por el hombre, ni olvi• da el brillo de las estrellas y de las piedras preciosas por el brillo de los ojos del hombre, ni llega a olvidar los fenómenos meteorológicos del rayo y el trueno por «la retórica del rayo y el trueno», ni olvida el curso del sol y de los astros por el transcurrir cotidiano, ni el cambio de las estaciones por el cambio de la moda. También el oriental se arroja al polvo ante el esplendor y la digni• dad del poder regio y político, pero este esplendor no es más que el reflejo del sol y de la luna; el rey para él no es un ente terreno y humano sino

celestial y divino. Y al lado de un dios el hombre desaparece; sólo cuando la tie• rra se desdiviniza ascienden los dioses al cielo y de en• tes verdaderos pasan a ser entes sólo representados; só• lo una vez que los hombres cuenten con sitio y espacio para sí mismos podrán manifestarse y hacerse valer co• mo tales hombres. El oriental es al occidental lo que el campesino al habitante de la ciudad. Aquel depende de

la naturaleza y este depende de los hombres; el primero se orienta por las indicaciones del barómetro y el se• gundo por las de los documentos; el primero por los sig- •nos del zodíaco, que son siempre muy parecidos, y el se• gundo por los signos del honor, la moda y la opinión, siempre cambiantes. Por eso sólo los habitantes de la ciudad hacen historia; sólo la «vanidad» humana es el principio de la Historia. Únicamente quien sea capaz de sacrificar el poder de la naturaleza al poder de la opi• nión, quien sacrifique su vida a su nombre, su exis• tencia corporal a su existencia en los labios y en la con• ciencia de la posteridad, sólo ese será capaz de acciones históricas.

39

A través de Ateneo nos ha llegado la siguiente apos• trofe a los egipcios del cómico griego Anaxandrides: «Yo no valgo para estar en vuestra sociedad, nuestras cos• tumbres y leyes no son compatibles: vosotros rezáis a los bueyes y yo los sacrifico a los dioses, para vosotros es un gran dios la anguila y a mí me resulta un plato muy sa• broso, vosotros os asustáis de la carne del cerdo y yo la devoro con gusto, vosotros honráis al perro y yo le gol• peo si me quita un bocado, os consternáis si a un gato le ocurre algo y yo en cambio me alegro y además lo des• pellejo; vosotros concedéis algo de importancia al mus• gaño y yo ninguna». Esta apostrofe caracteriza de modo excelente la oposición entre las dos concepciones de la naturaleza: la sujeta a la

propia naturaleza y la desvin• culada de ella, esto es: la concepción religiosa y la con• cepción irreligiosa, la libre, la humana. En la primera, la naturaleza es objeto de veneración; en la segunda, de de• leite; allí es el hombre para la naturaleza, aquí la natu• raleza para el hombre; allí fin, aquí medio; allí está por

encima y aquí por debajo del hombrc[15]. Simplemente por eso, en la primera concepción el hombre es excéntri• co, está fuera de sí, fu era de la esfera de su destino que le remite sólo a sí mismo; en la segunda, en cambio, es juicioso, objetivo, está en sí, es autoconsciente. En con• secuencia, en la primera, para demostrar su humildad religioso-natural, el hombre se humilla hasta llegar a aparcarse con los animales (Heródoto); en cambio, en la se• gunda, el hombre se yergue plenamente consciente de su fuerza y de su dignidad hasta mezclarse con los dio• ses como prueba irrefutable de que incluso en los dioses del ciclo no corre nada más que sangre humana, de que la extrañísima y etérea sangre de los dioses sólo es una representación poética que en la realidad y en la prácti• ca es insostenible.

40

El mundo o la naturaleza son como se le aparecen al hombre, es decir: según la representación que este se forma, así son para él; sus propios sentimientos y represen• taciones son para él, de forma inmediata e inconsciente, la medida de la verdad y de la ~~realidad;~~ la naturaleza se le aparece tal y como él mismo cs. Tan pronto como el hom• bre adquiera la conciencia de que a pesar de sol y luna, ciclo y tierra, fu ego y agua, plantas y animales, para su vida es necesaria la aplicación, la correcta aplicación de sus propias fuerzas, de que

«injustamente claman los mortales contra los dioses, pues ellos mismos debido a su

15. Sitúo aquí a los griegos en el mismo punto de vista que a los israelitas, mientras que en *La esencia del cristianismo* los contrapuse, ¡qué contra• dicción! ¿verdad? De ninguna manera: dos cosas que comparadas entre sí son di• ferentes resultan iguales al compararlas con una tercera. Además, es propio del deleite de la naturaleza ante todo el deleite estético y teórico.

insensatez y en contra de su suerte causan su propia mi• seria», de que vicio y necedad tienen como consecuencia enfermedad, infelicidad y muerte, y por el contrario vir• tud y sabiduría traen salud, vida y felicidad, que por lo tanto los poderes que determinan el destino del hombre son la inteligencia y la voluntad, es decir: tan pronto co• mo el hombre llegue a ser no como el salvaje, dominado sólo por impresiones y pasiones momentáneas debidas al azar, sino un ser pensante, inteligente, que se mueva por principios, por normas de sabiduría y por leyes de razón, le parecerá el mundo igual a como también es para él la naturaleza: un ente dominado por, y dependiente de, la in• teligencia y la voluntad.

41

Cuando el hombre se yergue con voluntad e inteli• gencia sobre la naturaleza se vuelve supranaturalista, y entonces también Dios se convierte en un ser suprana• turalista. Cuando el hombre pasa a ser señor «de los pe• ces del mar y de los pájaros del cielo, de los animales de toda la tierra y de todos los bichos que se arrastran por la tierra», entonces es para él el dominio sobre la natu• raleza la máxima representación, de ahí que el ente má• ximo, el objeto de su veneración, de su religión sea el señor y creador de la naturaleza puesto que una conse• cuencia necesaria, o mejor dicho, la condición previa del dominio, es la creación. Si el señor de la naturaleza no es al mismo tiempo su autor, el

origen y la existencia de la misma serán independientes de él y su poder limitado e insuficiente, puesto que si él hubiera podido crearla ¿por qué razón no iba a haberlo hecho?; su dominio sobre ella sería únicamente un dominio usurpado, no heredado, no legítimo. Solamente puedo tener íntegro en mi poder aquello que he creado, que he producido. Sólo de la au-

toría se deriva el principio de propiedad. El niño es mío porque yo soy su padre. Sólo en la creación, por tanto, se confirma, se hace realidad y se agota el señorío. Los dioses de los paganos también eran ciertamente señores de la naturaleza, pero no eran creadores; por este motivo no eran monarcas absolutos de la naturaleza sino monarcas constitucionales, limitados, sitos en unos límites concretos, esto es: los paganos no eran aún supranaturalistas absolutos, incondicionales, radicales.

42

Los teístas han explicado la doctrina de la unidad de Dios como una doctrina de origen sobrenatural, una doctrina revelada, sin pensar que el hombre tiene dentro de sí la fuente del monoteísmo, que el fundamento de la unidad de Dios sólo es la unidad de la conciencia y del espíritu humanos. El mundo se despliega ante mis ojos en una infinita muchedumbre y diversidad de cosas; sin embargo, todas estas cosas innumerables y diversas: sol, luna y estrellas, ciclo y tierra, cercanas y lejanas, presentes y ausentes, las comprende mi espíritu, mi mente. Para el hombre religioso, es decir, inculto, este ente maravilloso, sobrenatural, no sujeto a ningún límite de tiempo o de espacio, no limitado a ningún determinado género de cosas, este ser que comprende todas las cosas, todos los entes sin ser él mismo una cosa o ente perceptible, este ser del espíritu o de la conciencia humana es lo que

el monoteísmo sitúa en la cumbre del mundo y que convierte en causa de este. Dios habla, Dios piensa el mundo y el mundo es; Dios dice que el mundo no sea, Dios piensa y quiere que no sea y el mundo no es; es de• cir, que yo en mi pensamiento, en mi facultad represen• tativa o imaginativa puedo hacer a sabor que todas las cosas, y por lo tanto también el mundo mismo, aparez-

can y desaparezcan, nazcan y mueran. El dios que ha creado el mundo de la nada y que, si quiere, lo devuelve de nuevo a la nada no es otra cosa que la esencia de las facultades de abstracción e imaginación humanas, por las cuales puedo a voluntad representarme el mundo como existente o como no existente, establecer o anular su ser. Este no-ser subjetivo, este no-ser del mundo en la representación lo convierte el monoteísmo en el no-ser real y objetivo del mundo. El politeísmo y sobre todo la religión natural, hacen de los entes reales entes representados, entes de la imaginación; el monoteísmo convierte a los entes representados, a los entes de la imaginación y del pensamiento en entes reales; o mejor dicho, convierte a la esencia de las facultades representativa, de pensamiento e imaginativa en el ente de máxima realidad, el ente supremo absoluto. El poder de Dios, dice un doctor teólogo, se extiende tanto como la capacidad de representación pero, ¿dónde están los límites en la capacidad de representación? ¿Qué es imposible para la facultad imaginativa? Todo lo que existe puedo pensarlo como no existente, todo lo que no existe puedo pensarlo como real; así que puedo representarme «este» mundo como no existente y un sinfín de otros mundos como reales. Lo representado como real es lo posible. Sin embargo, Dios es el ente para el que nada es imposible, el ente que tiene el poder para ser el creador de infinitos mundos, la encarnación de toda posibilidad, de todo lo imaginable; lo que lisa

y llanamente significa que él no es otra cosa que la esencia de las capacidades humanas de imaginar, de pensar y de representar, pensada y representada como un ente hecho realidad, objetivado, verdadero; es decir, como el más real de todos, como el ente absoluto. De ahí que el creador del mundo no sea otra cosa que la facul• tad humana de imaginación, personificada y erigida en causa del mundo.

El verdadero teísmo o monoteísmo nace solamente allí donde el hombre refiere la naturaleza a sí mismo y hace de esta relación la esencia de aquella y, por consí• guiente, hace de sí mismo la finalidad, el punto central y unitario[16] de la naturaleza, debido a que ella permite sin rechistar y sin tener conciencia de ello ser empicada no sólo para las necesidades indispensables y orgánicas de la vida del hombre sino también para sus propósitos, asuntos y placeres voluntarios y conscientes. Cuando la naturaleza halla su finalidad fuera de sí misma, enton• ces tiene indefectiblemente también fuera de sí su fun• damento y su principio; cuando ella sólo existe para otro ser, entonces también resulta necesaria ante otro ser: ante un ser cuya intención o finalidad al crearla era que el hombre disfrutara de la naturaleza y que obtuviera de ella el máximo provecho. Por eso el principio de la na• turaleza recae en Dios solamente cuando la finalidad de la misma recae en el hombre!", o lo que es lo mismo: la teoría de que Dios es el creador del mundo tiene su fun• damento y su sentido únicamente en la teoría de que el hombre es la finalidad de la creación. Si os avergüenza la creencia de que el mundo ha sido creado y hecho pa• ra el hombre, ¡ah!, entonces avergonzaos también de la creencia de que el mundo sea a fin de cuentas creado y hecho. Donde esté escrito: «Al principio creó Dios ciclo y

16. Un padre de la Iglesia, dado que Dios quiso en el hombre compendiar el universo en una unidad y así reunir en él todas las cosas a modo de fines para él y disponiendo todo a su favor, denomina de forma categórica al hombre «el ligamento de todas las cosas», *avvoi(µov ánávrwv*.

1 7. Claro que también es el hombre, como esencia individualizada de la naturaleza, la conclusión de la misma, pero no en el sentido antinaturalista y supranaturalista de la teleología y de la teología.

| *7t,*
|

tierra», también estará escrito allí mismo: «Dios hizo dos grandes luces y aparte también las estrellas, y las puso en el firmamento del ciclo para que brillaran sobre la tierra y rigieran el día y la noche». Si calificas de humana soberbia la creencia de que los hombres son la finalidad de la naturaleza, ¡ah!, entonces califica también de soberbia humana la creencia en un creador de la naturaleza. Sólo la luz que alumbra por el hombre es la luz de la teología; sólo la luz *que* existe exclusivamente debido a un *ser* que ve, requiere como causa también a un ser que ve.

44

El «ente espiritual» que el hombre presupone por encima de la naturaleza, o que supone creador y fundamento de ella, no es otra cosa que la esencia espiritual del hombre mismo, que sin embargo se le presenta al hombre como algo distinto de sí, como un ente diferenciado de él e incomparable, porque ha hecho de la] ente la causa de la naturaleza, la causa de los efectos que ni el espíritu humano ni la voluntad y la inteligencia humanas pueden producir; y el hombre, por consiguiente, está uniendo la esencia de la naturaleza como esencia diferenciada de la humana con esta esencia espiritual y humanare. Es el espíritu divino el que hace que la hierba crezca, que el niño se forme en el seno materno, que el sol *se* detenga y continúe en su carrera, que se formen las montañas; es él quien manda los vientos, quien cerca el mar en sus lími-

18. Esta unión o mezcla de las esencias «moral» y «física», de las esencias hu• mana y no-humana genera una tercera esencia que no es ni naturaleza ni hombre, participando sin embargo de ambas a modo de anfibio y que es, de• bido a su naturaleza de esfinge, el idolo de la mística y de la especulación teologica.

tes. ¡Qué viene a ser el espíritu humano ante tal espíritu!

¡Qué pequeño, qué limitado, qué insignificante! Cuando, por tanto, el racionalista rechaza la encarnación de Dios, la fusión de la naturaleza divina y de la humana lo hace fundamentalmente debido a que en su mente no ha habi• do detrás de Dios nada más que la naturaleza, especial• mente la naturaleza que llega a ser accesible a los ojos del hombre mediante el telescopio de la astronomía. ¿Cómo puede ese ser enorme, infinito, universal –proclama in• dignado el racionalista–, que sólo en el universo enorme e infinito halla su adecuada manifestación y expansión, ha• ber venido por voluntad del hombre a la Tierra, que ante la inconmensurable dimensión y abundancia del cosmos queda reducida a nada? ¡Qué representación más indigna, mezquina y «humana»! Concentrar a Dios en la Tierra, sumergir a Dios en el hombre significaría querer apresar el Océano en una gota o el anillo de Saturno en el anillo de un dedo.

Naturalmente que es limitada tal representa• ción, que restringe la esencia del mundo únicamente a la Tierra o al hombre, que hace que la naturaleza exista só• lo por consideración a este último y que el sol brille sólo por mor de los ojos del hombre. Pero lo que no ves, racio• nalista miope, es que lo que en ti se resiste a la unión de Dios y el hombre y hace que esta unión se te aparezca co• mo una contradicción absurda no es la representación de Dios sino la de la naturaleza o mundo; lo que tú no ves es que el punto de unión, el *tertium comparationis*

entre Dios y el hombre no es el ente al que directa o indirectamente atribuyes el poder y los efectos de la naturaleza, sino más bien el ente que ve y oye porque tú ves y oyes; que tiene conciencia, inteligencia y voluntad porque eso es lo que tú tienes; el ente, en fin, que tú distingues de la naturaleza porque tú mismo te distingues de ella. ¿Cómo vas a impe• dir que al final este ente humano termine por aparecer ante los ojos como un verdadero humano? ¿Cómo puedes

rechazar la consecuencia si mantienes la validez del prin• cipio? ¿Cómo negar al hijo si reconoces al padre? Si para ti el dios-hombre es un producto de la fantasía humana y de la autodivinización del hombre, reconoce también que el creador de la naturaleza es un producto de la imagina• ción y de la autoelevación del hombre sobre la naturaleza. Si quieres un ente libre de todo antropomorfismo y de to• do aditamento humano, ya sea añadidura de la inteligen• cia, del corazón o de la fantasía, sé entonces tan valiente y consecuente como para olvidar a Dios y remitirte y apo• yarte únicamente en la pura, desnuda y atea naturaleza como la base última de tu existencia. Mientras mantengas una distinción entre Dios y la naturaleza mantendrás una distinción humana, personificarás en Dios solamente tu propia distinción, divinizarás únicamente tu propia esen• cia en el ente originario; porque tú ni tienes ni conoces más esencia distinta de la esencia humana que la de la naturaleza, y así a la inversa: ni tienes ni conoces mas esencia distinta de la naturaleza que la humana.

45

La idea de la esencia humana como un ente objetivo distinto del hombre, o más breve, la objetivación de la esencia humana tiene como condición previa la personi• ficación de la esencia objetiva y distinta del hombre, o la idea de la naturaleza como esencia humanaw. Sólo por este motivo voluntad e inteligencia se le aparecen al

19. Contemplado desde este punto de vista, es por eso que el creador de la na• turaleza no es otra cosa que la esencia popularizada, antropomorfizada y per• sonificada de esta, ya diferenciada y separada de la naturaleza, de la verda• dera naturaleza como objeto de los sentidos por medio de la abstracción, ya transformada en un ente humano o de aspecto humano por medio de la ima• ginación.

hombre como las fuerzas elementales o las causas de la naturaleza, porque los efectos involuntarios de la natu• raleza se le aparecen a la luz de su inteligencia como in• tencionados, como fines, y de este modo la naturaleza se le presenta como un ente dotado de inteligencia o, al me• nos, como un puro objeto de la inteligencia. De la misma manera que todo llega a ser visto por el sol –el dios del sol «Helios, lo oye y lo ve todo»– porque el hombre lo ve todo a la luz del sol, así resulta que todo es algo pensado porque el hombre lo piensa, todo es obra de la inteligen• cia porque para él todo es objeto de la inteligencia. Por• que el hombre mide las estrellas y sus distancias recí• procas, habrán sido así estas medidas; porque él recurre a las matemáticas para el conocimiento de la naturaleza, también habrá que haber recurrido a ellas para crearla; porque él prevé el fin de un movimiento, el resultado de un desarrollo y la función de un órgano, son también así fines, resultados y funciones algo que *per se* pueda verse por anticipado; porque él, dada la posición o dirección de un cuerpo celeste, puede representarse la dirección con• traria u otras innumerables direcciones, pero se da cuen• ta de que si esta dirección se suprimiera, al mismo tiem• po, se suprimirían igualmente una serie de consecuencias fecundas y beneficiosas, él piensa que esta serie de con• secuencias son la razón por la que se da precisamente es• ta dirección y no otra; de tal modo que ha sido esta di• rección de verdad y desde el principio la elegida con admirable

sabiduría debido únicamente a sus conse• cuencias beneficiosas, entre la gran cantidad de otras di• recciones que sin embargo existen sólo en la mente del hombre. De esta manera, de forma directa y sin distin• ción, el principio del reconocer es para el hombre el princi• pio del ser, la cosa pensada es la cosa verdadera, la idea del objeto es la esencia del objeto, el «a posteriori» es el «a priori». El hombre piensa la naturaleza de otra forma

a como ella es; no es de extrañar entonces que él supon• ga como el fundamento y la causa de la realidad de la na• turaleza un ente distinto de ella, un ente que sólo tiene existencia en su cabeza; sí, que no es más que la esencia de su propia mente. El hombre invierte el orden natural de las cosas; verdaderamente pone el mundo patas arri• ba, hace del vértice de la pirámide su base; lo primero en la mente o para la mente, el fundamento por el que algo existe, lo convierte en lo primero en la realidad, en la cau• sa por la cual ese algo existe. En la mente, el fundamen• to de una cosa precede a la cosa misma. Este es el motivo por el que para el hombre el ente racional o intelectual, el ente pensante sea el ente primero (no sólo lógica sino también físicamente), el ente fundamental.

46

El secreto de la teología se basa únicamente en la con• tradicción entre la necesidad de la naturaleza y la ar• bitrariedad del hombre, entre la naturaleza como ella *es* en realidad y la naturaleza como se la representa el hombre. Si la Tierra estuviera en otra parte, como por ejemplo donde está Mercurio, todo perecería por el exce• sivo calor. ¡Qué sabia es por tanto la Tierra, situada jus• to allí donde consigue la optimización de sus cualidades! Pero, ¿en qué consiste esa sabiduría? Ni más ni menos que en el contradecir y en el oponerse a la estupidez hu• mana que arbitrariamente sitúa con el pensamiento a la Tierra en un lugar distinto del *que* en realidad está. Si

primero desgarras y separas lo que en la naturaleza es inseparable, como la posición astronómica de un cuerpo celeste y su composición física, es obvio que después te tendrá que aparecer la unidad en la naturaleza como al• go conveniente, la necesidad como algo planificado; el verdadero y necesario lugar de un cuerpo celeste e idén-

tico a la esencia de este se te aparecerá, en contradicción con lo que impropiamente habías pensado y elegido, como el lugar debido, correctamente ideado y escogido con sabiduría. «Si la nieve fuera de color negro, o si este color predominara en las tierras polares serían entonces las regiones polares en su totalidad un lóbrego desierto in• compatible con la vida orgánica ... así la disposición de los colores de los cuerpos aporta una de las pruebas más bellas para el adecuado establecimiento del mundo». Si el hombre no lo hubiera puesto por escrito, y si la estupi• dez humana no intentara disponer a sabor de la natu• raleza, tampoco reinaría ninguna sabiduría divina sobre ella.

47

«¿Quién le ha dicho al pájaro que para descender só• lo tiene que alzar la cola, o bajarla cuando quiera subir más alto? Tiene que estar completamente ciego quien en el vuelo de los pájaros no perciba una sabiduría su• perior que ha pensado en lugar de ellos». Claro que tie• ne que estar ciego, pero no para la naturaleza sino pa• ra el hombre, quien eleva su propia esencia a arquetipo de la naturaleza, la inteligencia a fuerza elemental, quien hace depender el vuelo de los pájaros del examen de la mecánica del vuelo, como hace el jinete con las re• glas de la hípica y el nadador con las reglas de la nata• ción. Únicamente con la diferencia de que para

los pá• jaros el ejercicio del arte del vuelo es algo adquirido de forma innata; y sin embargo el vuelo de los pájaros no se basa en ningún arte. Arte sólo se da donde también se da lo contrario del arte, donde un órgano desempeña una función que no está ni inmediata ni necesariamen• te unida a él, que no agota su esencia, y que sólo es una función particular entre otras muchas funciones reales

y posibles del mismo órgano. El pájaro, sin embargo, no puede volar de forma distinta a como lo hace, y tampo• co puede no volar. El animal sólo puede hacer lo único que sabe hacer y de ninguna manera nada más, y es ca• paz de hacer precisamente eso con tanta perfección, tan insuperablemente, porque es incapaz de hacer cual• quier otra cosa, porque en la realización de lo único que hace agota todas sus capacidades, y tal realización y la esencia misma del animal se identifican por completo. Si no puedes explicarte las acciones y el comportamien• to de los animales, sobre todo de los inferiores, con los llamados «impulsos mecánicos» sin la suposición de una inteligencia que haya pensado todo eso en su lugar, es sólo porque piensas que el objeto de su actividad es un objeto para ellos del mismo modo que lo es para tu con• ciencia e inteligencia. Una vez que empieces a pensar que las obras de los animales son obras realizadas con• forme al arte y a la voluntad, deberás entonces pensar también que la inteligencia ha sido su causa (pues las obras de arte presuponen selección, propósito e inteli• gencia) y en consecuencia, dado que la experiencia con• tinuamente te está mostrando que los animales no piensan, otro ser tendrá que haber que piense en su lu• gar[20]. ¿Podéis dar consejos a la araña acerca de cómo debe transportar sus hilos de un árbol a otro, de un ex-

20. Y así, en todas las conclusiones sobre la naturaleza acerca de Dios la pre• misa, la condición previa es humana; no hay por qué extrañarse, pues, de que el resultado sea un ente humano o con forma humana. Si el mundo es una máquina o un edificio, entonces tiene que haber naturalmente un construc• tor del mismo. Si los entes naturales son tan indiferentes los unos para los otros como lo son los seres humanos (los cuales, para cualquier propósito con finalidad estatal. como el servicio militar o la construcción de carreteras, só• lo pueden ser reunidos y empicados gracias a un poder superior). entonces por supuesto que tiene que haber un regente, alguien con poder, un «capitán de las nubes», un general en chef de la naturaleza para que esta no se suma

tremo de la casa a otro, desde la elevación que hay a este lado del agua hasta la otra orilla y de cómo debe hilvanarlos? Jamás podréis. ¿Piensas entonces que en este punto quizá sea necesario un consejo, que la araña se encuentra en el mismo lugar en el que te encontrarías tú si tuvieras que resolver este problema por ti mismo, que tanto para ella como para ti hay un «más acá» y un «más allá»? Entre la araña y el objeto en el que ella fija su tela hay una relación tan necesaria como la de tus huesos y tus músculos; porque para la araña el objeto exterior a ella no es otra cosa que el punto de referencia para la confección de la tela indispensable para su vida, el soporte de su instrumento de caza. Ella no ve lo que tú ves; todas las divisiones, diferencias y distancias que tu ojo inteligente crea, o al menos tal y como él las crea, no existen en absoluto para ella. Lo que ella ve es por tanto para ti un problema teórico indisoluble, lo hace sin inteligencia y, por consiguiente, sin ninguna de las dificultades que existen únicamente para tu inteligencia. «¿Quién les ha dicho a los pulgones que en el otoño encuentran su alimento más abundante en las ramas y en los brotes que en las hojas? ¿Quién les ha señalado el camino hacia los brotes y las ramas? Para el pulgón, que ha nacido en una hoja, no es el brote una provincia sólo lejana sino también desconocida por com-

en la anarquía. Así, en primer lugar y de forma inconsciente el hombre con• vierte a la naturaleza en una obra humana, es decir, hace de su propia esen• cia la esencia fundamental de la naturaleza. Entonces, a continuación, o in• cluso simultáneamente, se percata de la diferencia entre las obras de la naturaleza y las obras del arte humana, y asi, esta su propia esencia se le aparece como otra distinta pero análoga, semejante. Todas las pruebas del existir de Dios tienen por eso un significado exclusivamente lógico, o mejor dicho antropológico porque ... ¡pues por qué va a ser! Porque también las formas lógicas son formas de la esencia humana, productos de la mente hu• mana.

pleto. Yo alabo al creador de los pulgones y de las co• chinillas, y callo». Naturalmente que deberías callarte si haces del pulgón y de la cochinilla predicadores del teísmo, si les atribuyes a ellos tus pensamientos, por• que solamente para el pulgón antropomorfizado es el brote una provincia lejana y desconocida, pero no para el pulgón en sí, para el que la hoja no es una hoja ni el brote un brote, sino sólo objetos asimilables, material en cierto modo químicamente afín a ellos. Es, por tanto, sólo el reflejo de tu ojo lo que hace que la naturaleza te parezca obra de un ojo y lo que te obliga a derivar de la ca• beza de un ente pensante los hilos que la araña segrega por su parte posterior. La naturaleza para ti no es más que un espectáculo, una fiesta para tus ojos; de ahí que pienses que lo que entusiasma a tu ojo conmueva y rija también a la naturaleza; así, a la luz celeste en que la naturaleza se presenta la conviertes en el ente celeste que la crea, al rayo óptico lo conviertes en palanca de la naturaleza, al nervio óptico en nervio motor del univer• so. Hacer derivar la naturaleza de un sabio creador sig• nifica pretender engendrar hijos sólo con la mirada, sa• ciar el hambre con el olor de la comida, conmover a las piedras con la armonía de los sonidos. Cuando el groen• landés hace que el tiburón nazca de la orina del hombre porque a él le parece que el tiburón huele a orina, ha justificado la génesis zoológica del mismo modo a como el teísta justifica su génesis cosmológica cuando por es• te motivo hace nacer a la

naturaleza de la inteligencia, porque para la inteligencia del hombre la naturaleza da la impresión de racionamiento e intencionalidad. En efecto, el fenómeno de la naturaleza consiste para noso• tros en razón, pero la causa de tal fenómeno consiste tan poco en razón como pudiera consistir en luz la cau• sa de la luz.

¿Por qué crea la naturaleza deformidades? Porque para ella el resultado de una formación no es de antemano un fin, un objeto. ¿Por qué, por ejemplo, las denominadas «cabezas de gato»? Porque al formar el cerebro no piensa en el cráneo, y no sabe que para protegerlo le falta lamasa ósea. ¿Por qué hay miembros de más? Porque no hace un recuento. ¿Por qué aparece a la izquierda lo que por regla general se encuentra a la derecha, o a la derecha lo de la izquierda? Porque ella no sabe qué es la derecha o la izquierda. De ahí que las deformidades sean pruebas populares (y por esto ya lo eran desde los primeros ateos e incluso desde los mismos teístas que emanciparon a la naturaleza de la tutela de la teología) que ponen de relieve que las formaciones naturales son productos inesperados, involuntarios e instintivos; porque todas las razones aducidas incluso por los naturalistas más recientes como explicación de las deformidades, diciendo que no son otra cosa que enfermedades del feto, se acabarían suprimiendo si al poder creador o productivo de la naturaleza se le unieran al mismo tiempo voluntad, inteligencia, previsión y conciencia. Pero aunque la naturaleza no vea, no es por ello ciega; aunque no viva (en el sentido de la vida humana, y en general subjetiva y sensitiva) no por eso está muerta, y aunque ella no se forme de acuerdo a unos propósitos, no son por ello sus formaciones casuales; porque cuando el hombre define a la na-

turaleza como muerta y ciega, y a sus formaciones como productos de la casualidad, entonces el hombre convier• te a su propia (y a saber, subjetiva) esencia en medida de la naturaleza; la define, pues, en oposición a sí mismo y la designa como un ente insuficiente porque no tiene lo que sí tiene el hombre. La naturaleza opera y forma en todas partes únicamente en relación y con relación (re-

lación que es para el hombre razón, ya que en cualquier parte donde él percibe una relación encuentra sentido, materia de pensamiento, «razón suficiente», sistema), únicamente desde la necesidad y con necesidad. Pero tampoco esta necesidad de la naturaleza es humana, es decir, lógica, metafísica o matemática: no es, en general, abstracta, porque los entes naturales no son entes de pensamiento, no son figuras lógicas o matemáticas sino entes reales, sensibles, individuales; es sensible y por lo tanto excéntrica, excepcional, irregular; necesidad que como consecuencia de estas anomalías de la fantasía del hombre aparece como libertad o, por lo menos, como un producto de la libertad. En realidad, la naturaleza está comprendida sólo en sí misma; ella es el ente «cuyo con• cepto no depende de ningún otro ente»; ella es la única en la cual sigue siendo válida la diferencia entre lo que una cosa es en sí y lo que es para nosotros; ella es la úni• ca en la que ni estará permitido ni se podrá aplicar nin• guna «norma humana», aunque comparemos y describa• mos sus fenómenos con fenómenos humanos análogos y, para que se nos haga inteligible, le apliquemos en ge• neral términos y conceptos como «orden», «fin», «ley», y debamos hacerlo en conformidad con la naturaleza de nuestro lenguaje, el cual sólo está fundado en la apa• riencia subjetiva de las cosas.

La admiración religiosa hacia la sabiduría divina que se manifiesta en la naturaleza es sólo un momento de exaltación; se refiere únicamente a los medios, pero de• saparece con la reflexión sobre los fines de la naturaleza.

¡qué maravillosa es la tela de la araña! ¡qué maravilla el cráter de la hormiga león en la arena! Pero, ¿a qué fin conducen estos preparativos tan sabios? Al sustento: un

fin que el hombre en relación a sí mismo reduce a mero medio. «Otros –dijo Sócrates (y estos "otros" son los ani• males y los hombres animalizadosj– viven para comer; yo sin embargo como para vivir». ¡Qué espléndida es la flor! ¡Qué admirable su estructura! Pero, ¿para qué sir• ven esta estructura y este esplendor? Para nada más que el enaltecimiento y protección de los órganos sexuales, órganos que el hombre oculta en sí mismo por vcrgüen• za o incluso mutila por fanatismo religioso. «El creador del pulgón y de la cochinilla» al que veneran y admiran el naturalista y el teórico, y que tiene por fin sólo la vida animal no es, por lo tanto, el auténtico Dios y creador; no al menos el creador según lo entiende la religión. No, el Dios y el creador objetos de la religión son solamente el creador del hombre, y precisamente del hombre que se ha diferenciado a sí mismo de la naturaleza, que se ha alzado sobre ella; creador en el cual el hombre posee la conciencia de sí mismo, en el que encuentra representa• das las características (es decir, del modo como este se las representa en la religión) que fundamentan su natu• raleza y la diferencian del resto de naturalezas. «El agua –dice Lutero- que se toma en el bautismo y se vierte so• bre el niño, es también agua pero no del creador sino del dios redentor». Yo tengo en común con los animales y las plantas el agua natural, pero no el agua bautismal; aquella se asimila a mí, mientras esta me diferencia del resto de los entes naturales. Objeto de la religión no es, sin embargo, el agua natural sino la

bautismal; por lo tanto tampoco es objeto de la religión el creador o autor del agua natural, sino el del agua bautismal. El creador del agua natural es necesariamente él mismo un ente natural, y así no religioso, esto es, sobrenatural. El agua es un ente perceptible y es un objeto para los sentidos, cuyas cualidades y efectos no nos conducen por tanto a una causa suprasensible; pero el agua bautismal no es

objeto para los ojos de la cara, es un ente espiritual, im• perceptible, suprasensible, esto es, presente sólo para la fe, existente y efectivo sólo en la representación, en la ima• ginación; un ente que como causa requiere otro ente también espiritual, existente sólo en la fe, en la fantasía. El agua natural sólo me limpia las manchas y los males corporales pero el agua bautismal me limpia los morales; aquella me calma la sed en esta vida temporal y pasaje• ra, pero esta satisface mi sed de vida eterna; aquella tie• ne sólo efectos limitados, concretos, finitos, pero esta los tiene infinitos, todopoderosos, efectos que sobrepasan la naturaleza del agua, efectos, por consiguiente, que actua• lizan y objetivan la esencia del ente divino, ente no suje• to a ningún límite de la naturaleza, y que actualizan y objetivan la ilimitada esencia de la capacidad creyente e imaginativa del ser humano, no sujeta a ningún límí• te de la experiencia y de la razón. Pero, ¿acaso el creador del agua bautismal no es también el creador del agua natural? Y entonces, ¿qué relación hay entre este crea• dor y el creador de la naturaleza? Exactamente la mis• ma que entre el agua bautismal y el agua natural: la pri• mera no puede existir si no se da la segunda; esta es su condición, su medio. Así, el creador de la naturaleza só• lo es la condición para el creador del hombre. quien no cuenta en su poder con agua natural, ¿cómo va a atri• buirle a esta efectos sobrenaturales? ¿Cómo va a conce•

der vida eterna quien no manda en la vida temporal?

¿Cómo va a restablecer mi cuerpo una vez reducido a pol• vo quien no es obedecido por los elementos de la natura• leza? Pues ¿quién va a ser señor y soberano de la natu• raleza si no es quien tiene el poder y la fuerza para crearla de la nada con sólo su voluntad? quien, por tan• to, declara como una contradicción absurda la ligazón entre la esencia sobrenatural del bautismo y el agua natu• ral, declara como otro tanto la ligazón de la esencia so-

brenatural del creador con la naturaleza, porque entre los efectos del agua bautismal y del agua común hay tan• ta o tan poca relación como entre el creador sobrenatu• ral y la tan natural naturaleza. El creador surge de la misma fuente de la que brota la sobrenatural y milagro• sa agua bautismal. En el agua bautismal tienes ante los ojos en un ejemplo sensible ni más ni menos que la esen• cia del creador, la esencia de Dios. ¿Cómo puedes enton• ces rechazar el milagro del bautismo y otros milagros, si dejas intacta la esencia del creador, es decir, la esencia del milagro? En otras palabras: ¿cómo rechazar los mila• gros pequeños si aceptas el inmenso milagro de la crea• ción? Ciertamente, ocurre en el mundo de la teología justo lo mismo que en el mundo de la política: a los pe• queños ladrones se los cuelga y a los grandes se los deja que corran.

50

La providencia que en el orden natural se expresa en la utilidad y en la regularidad no es la providencia de la reli• gión. Esta segunda se basa en la libertad, y la primera en la necesidad; la segunda es ilimitada y absoluta, y la pri• mera limitada, dependiente de miles de condiciones; la pro• videncia de la religión es particular, individual, y la de la naturaleza se refiere sólo al conjunto, a la especie, y deja que la suerte decida sobre el individuo y el particular. «Mu• chos» (¿muchos? Todos para los cuales Dios era algo más que el punto matemático, fingido, de inicio de la

naturale• za) -dice un naturalista teísta- «se han imaginado la con• servación del mundo y también en particular la del hombre como algo inmediato, especial, como si Dios rigiera las ac• ciones de todas las criaturas y las dirigiera a sabor... Sin embargo, de ninguna manera podemos aceptar por la con• templación de las leyes naturales este particular gobierno

l '10
l

y dirección sobre las acciones de los hombres y del resto de las criaturas ... Nos damos cuenta de ello por el escaso cui• dado que tiene la naturaleza con los miembros individua• les21, que son sacrificados a millares en la abundancia de la naturaleza sin reparos ni remordimientos ... Incluso entre los hombres ocurre del mismo modo. La mitad del género humano no logra llegar al segundo año de vida y mucre sin apenas tener conciencia de que alguna vez vivieron. Nos damos justa cuenta de ello por las desgracias y adversida• des de todos los hombres, tanto los buenos como los malos: que no es posible, en efecto, que todo se sostenga con el par• ticular mantenimiento e intervención del creador». Sin em• bargo un gobierno, una providencia que no sea especial no se corresponde con el fin, con la esencia, con el concepto de providencia, porque una providencia debe anular la casua• lidad; pero justamente esta providencia permite que la ca• sualidad exista, y de ahí que no sea en absoluto providen• cia. Así es, por ejemplo, una «ley del orden divino» en la naturaleza, es decir, una consecuencia de causas natura• les, el que dependiendo de la edad que tenga un hombre le su• cederá la muerte en un determinado número de años; el que, por ejemplo, durante el primer año de vida muera un niño

21. Dicho sea de paso, la naturaleza se preocupa igual de poco por el género o por la especie. La especie se mantiene a si misma por razones naturales, porque la especie no es otra cosa que el prototipo de los individuos que se re•

producen y multiplican mediante el aparcamiento. Las influencias casuales y dañinas a las que el individuo particular está expuesto no afectan al resto. La pluralidad gana. Pero no obstan le esto, o mejor dicho, debido a los mismos motivos por los que el individuo perece, se extinguen también las especies mismas. Así, han desaparecido el dronte y el alce irlandés y todavía siguen desapareciendo multitud de especies animales a consecuencia de la persecu• ción de los hombres y de la extensión cada vez mayor de la civilización en zo• nas donde antiguamente o hasta hace poco existían en grandes cantidades, como por ejemplo las focas en la isla del sur de Escocia. y que con el tiempo desaparecerán por completo de la Tierra.

de cada tres o cuatro, durante el quinto año uno de cada veinticinco, durante el séptimo uno de cada cincuenta, du• rante el décimo uno de cada cien; y sin embargo no se debe a esta ley sino a la casualidad, a motivos que sí son casua• les, que sea justamente este niño quien muera y los otros tres o cuatro permanezcan con vida. Igualmente, «el matri• monio es una disposición de Dios», una ley de la provi• dencia natural para la propagación de la especie humana, y en consecuencia es una obligación para mí. Pero sobre si casarme con esta mujer, o si con esta otra no porque quizá a consecuencia de un defecto orgánico y casual no sea apta para el matrimonio o sea estéril, tal obligación no me dice nada. Y precisamente porque la providencia natural, que en realidad no es más que la misma naturaleza, me deja en la estacada en la aplicación de la ley al caso individual de• terminado justo en el momento crítico de tomar una deci• sión, apremiado por la necesidad hago un llamamiento so• bre la naturaleza a una instancia superior: la providencia sobrenatural de los dioses, cuyos ojos me iluminan justo cuando la luz de la naturaleza se apaga, cuyo mandato co• mienza justo cuando el mandato de la providencia natural toca a su fin. Los dioses saben y me hablan, ellos determi• nan qué es lo que la naturaleza deja a merced de la casua• lidad en la oscuridad de lo indeterminado. La región (tan• to en el significado habitual como en el metafísico) de lo casual, lo «positivo», lo individual, lo imprevisto, lo incalcu• lable, es la región de los dioses, la región de la providencia

religiosa. Y el oráculo y la oración son los métodos religio• sos por los cuales el hombre convierte lo casual, lo oscuro y lo incierto en objetos de la providencia, de la certidumbre, o al menos de la esperanzaé-,

22. Sobre este punto compárese en Jenofonte. por ejemplo, las afirmaciones de Sócrates respecto al oráculo.

51

«Los dioses –dice Epicuro– existen en los intersticios del mundo». Excelcntc-é: existen sólo en el espacio vacío, en el abismo, se encuentran entre el mundo de la reali• dad y el mundo de la representación, entre la ley y la aplicación de la ley, entre la acción y el resultado de la ac• ción, entre el presente y el futuro. Los dioses son entes representados, entes de la representación, de la imagi• nación; en rigor, entes que, por tanto, deben su existencia no al presente sino sólo al futuro y al pasado. Los dioses que deben a esto último su existencia, son los ya nunca más existentes, los muertos, los entes que sólo existen en el corazón y en la representación, cuyo culto es para al• gunos pueblos toda la religión, y para la mayoría una parte importante, esencial, de la religión. Pero el futuro ejerce un efecto en el ánimo infinitamente más fuerte que el pasado; el pasado deja sólo la quieta sensación del recuerdo, pero el futuro nos sitúa en la inminencia de los horrores del infierno o de la beatitud del ciclo. Los dioses que salen de los sepulcros no son por eso mismo nada más que sombras de dioses; los dioses de verdad, los vi• vos, los señores de la lluvia y el sol, del rayo y el trueno, de la vida y la muerte, del ciclo y el infierno, deben su existencia únicamente al poder del miedo y de la espe• ranza, que mandan sobre la vida y la muerte y que ilu• minan el oscuro abismo del futuro con entes de la re• presentación. El presente es de lo más prosaico y determinado, ya no se puede

modificar, se ha cumplido, es excluyente; en el presente la representación coincide con la realidad, por lo tanto en él no tienen los dioses lu-

23. El verdadero significado de los intcrmundos de Epicuro es aqui, por supuesto, indiferente.

gar ni margen de acción; el presente es ateo. Sin embar• go el futuro es el reino de la poesía, el reino de la posibi• lidad y de la casualidad sin límites; lo porvenir puede ser de esta o de aquella manera, puede ser como yo deseo o como yo temo; no depende todavía del duro destino de la irrevocabilidad; fluctúa entre el ser y el no ser a un nivel más alto que el de la realidad y la tangibilidad «vulga• res»; pertenece a otro mundo, a un mundo «invisible», que no se pone en movimiento por las leyes de la grave• dad sino únicamente por los nervios de la sensibilidad. Tal mundo es el mundo de los dioses. El presente me per• tenece a mí, pero el futuro a los dioses. Yo existo ahora, los dioses ya no podrán quitarme este instante que es presente pero que al punto, sin embargo, ha desapareci• do; la omnipotencia divina, como decían los antiguos, tampoco puede hacer que lo sucedido no haya sucedido.

¿Existiré en el próximo instante? El próximo instante de mi vida ¿depende de mi voluntad o se encuentra en ne• cesaria relación con el instante presente? No: un innu• merable ejército de casualidades (el suelo bajo mis pies, el techo sobre mi cabeza, un rayo, una bala, una piedra, incluso una simple uva que en vez de por el esófago se me vaya por la tráquea) pueden en cualquier momento arrancar el instante futuro del presente y cortar estepa• ra toda la eternidad. Pero los dioses benignos impiden este violento desgarro: ellos ocupan con sus cuerpos eté• reos los poros del cuerpo

humano, abiertos a todas las po• sibles influencias nocivas; enlazan el momento futuro con el pasado, median entre el futuro y el presente; ellos son y tienen en conexión ininterrumpida lo que los hom• bres (los dioses porosos) sólo tienen en intersticios y con interrupciones. La entidad divina es la incertidumbre cierta, la ausencia ausente, la posibilidad o irrealidad re• al, el futuro presente, la esperanza satisfecha, el deseo cumplido.

52

La bondad es la cualidad esencial de los dioses, pero ¿cómo pueden ser bondadosos si no son omnipotentes, si no están libres de las leyes de la providencia natural, esto es, libres de las cadenas de la necesidad natural, si cuando en los momentos determinantes para la muerte y la vida no demuestran ser los señores de la naturale• za sino amigos y benefactores de los hombres, y si, por consiguiente, tampoco hacen ningún milagro? Los dio• ses, o más bien la naturaleza ha dotado a los hombres de fuerzas físicas e intelectuales para que puedan man• tenerse a sí mismos. Pero, ¿basta con estos medios de supervivencia? ¿Acaso no me vería continuamente per• dido en situaciones sin salvación si una mano sobrena• tural no detuviera el despiadado curso del orden natu• ral? El orden natural está bien, pero ¿está siempre bien? Esta lluvia continua, esta sequía constante, por ejemplo, forman parte totalmente del orden, pero ¿no pereceré yo ~~y no pere~~cerán mi familia y todo el pueblo a consecuencia de ello si los dioses no ayudan y no ha• cen que cese la sequía?[21] Los milagros son, por tanto, inseparables del gobierno y de la providencia divinas; en efecto, son las únicas pruebas, revelaciones y apari• ciones de los dioses como entes y poderes distintos de la

24. También los cristianos le rezan a su dios para que llueva del mismo mo• do a como lo hacían los griegos con Zeus, y tienen fe en que tales oraciones serán correspondidas. «l lubo una gran sequía –según un discurso de sobre• mesa de Lutero- ya que no habia llovido desde hacía muchísimo tiempo, y los cereales del campo comenzaron a secarse. J\ llí rezaba siempre el Dr. M. L., y finalmente dijo con grandes suspiros: ¡Oh, señor! Considera nuestras oraciones por la promesa que nos hiciste... Yo sé que clamamos a ti con el co• razón y que suspiramos ardientemente, ¿por qué entonces no nos atiendes? **Y** justamente la noche siguiente cayó una lluvia abundante y fecunda».

naturaleza; acabar con los milagros significa acabar con los dioses mismos. ¿En qué se diferencian los dioses de los hombres? Sólo en que aquellos no tienen límites y estos sí, en que los primeros existen siempre y los se• gundos sólo tienen existencia temporal, momentánea-". Los hombres viven (y vitalidad es divinidad, la vitali• dad es la cualidad esencial y la condición básica de la deidad) y mueren; los dioses por el contrario son in• mortales, viven eternamente; los hombres son también felices, sólo que no de forma ininterrumpida como los dioses; los hombres, además, son buenos, pero no siem• pre, y justo ahí reside, según Sócrates, la diferencia en• tre la deidad y la humanidad: en que los dioses son buenos siempre; los hombres también gozan, según Aristóteles, de la divina dicha del pensamiento, pero en ellos la actividad intelectual se ve interrumpida por otros asuntos y actividades. Los dioses y los hombres comparten las mismas características, las mismas nor• mas de vida, sólo que los primeros sin restricciones ni excepciones y los segundos con ellas. Al igual que la vi• da en el más allá no es otra cosa que la continuación de esta vida no interrumpida por la muerte, la esencia di• vina no es otra cosa que la continuación de la esencia humana no interrumpida en absoluto por la naturale• za; es la esencia del hombre ininterrumpida e ilimitada. Y entonces, ¿cómo se distinguen los milagros de los efec• tos de la naturaleza? Exactamente de la misma forma como se

distinguen los dioses de los hombres. El mila• gro hace que sea bueno, o al menos inocuo, un efecto o característica de la naturaleza que en una determina-

25. Por supuesto que la supresión de los límites tiene como consecuencia un aumento y una transformación, pero eso no anularía la identidad de su esencia.

l IJt!
l

da circunstancia no es benigna: consigue que no me hunda y me ahogue si tengo la desgracia de caer al agua, que el fuego no me abrase, que la piedra que me cae en la cabeza no me mate; en resumen, convierte al ente ora benigno ora maligno, ora amigo del hombre ora hostil al hombre, en un ente siempre bueno. Los dio• ses y los milagros deben su existencia únicamente a la excepción a la regla. La divinidad es la supresión de las deficiencias y de los límites en el hombre, que son jus• tamente la causa de la excepción a la regla; el milagro es la supresión de las deficiencias y de los límites en la naturaleza. Los entes naturales son entes determina• dos y, por lo tanto, limitados. Esta limitación suya es en casos anómalos la razón por la que son dañinos para el hombre, pero para la religión no significa que sea una limitación necesaria sino arbitraria, establecida por Dios y por tanto anulable si lo exige el estado de miseria del hombre, es decir, si lo exige su bienestar. Rechazar los milagros con la excusa de que no se avienen con la dig• nidad y la sabiduría de Dios, sabiduría que es el poder por el que él ha fijado y establecido de antemano, des• de el comienzo de los tiempos y por toda la eternidad, todo aquello que es lo mejor, significa sacrificar el hom• bre a la naturaleza, la religión a la inteligencia, signi• fica predicar el ateísmo en el nombre de Dios. Un dios que sólo satisface ruegos y deseos del hombre que igualmente podrían ser satisfechos sin su intervención, y cuyo cumplimiento queda dentro de las

fronteras y condiciones de las causas naturales; un dios que le es al hombre de tanta ayuda como el arte y la naturaleza, pero que cesa de auxiliarle tan pronto como la *materia medica* llega a su fin; un dios semejante no es otra cosa que la necesidad natural personificada y oculta tras el nombre de Dios.

La creencia en un dios es o bien creencia en la na• turaleza (en una esencia objetiva) entendida como una esencia humana (subjetiva) o bien la creencia en la esen• cia humana entendida como la esencia de la naturaleza. La primera creencia es religión natural, politeísmo[26]; con la segunda creencia tenemos la religión del espíritu y del hombre, el monoteísmo. El politeísta se sacrifica a la naturaleza, le otorga a la naturaleza un ojo y un co• razón humanos; el monoteísta sacrifica la naturaleza a sí mismo, le concede a los ojos y a los corazones humanos poder y dominio sobre la naturaleza; el politeísta hace depender la esencia humana de la naturaleza, el mono• teísta la naturaleza de la esencia humana; el primero di• ce: «Cuando no exista la naturaleza tampoco existiré yo»; el segundo por el contrario dice: «Cuando yo no exista, no existirá entonces el mundo, la naturaleza». El primer principio de la religión dice: «Yo no soy nada en compa• ración con la naturaleza, y Dios en comparación conmi• go lo es todo». Todo puede traerme, si bien por casuali• dad (aunque el hombre inicialmente no distinga entre causa y orden casual), felicidad e infelicidad, salvación y perdición. Todo es, por tanto, un objeto de la religión. La religión, desde el punto de vista de este sentimiento de dependencia acrítico, es el llamado fetichismo, el funda• mento del politeísmo. La conclusión de la religión es,

por el contrario: «Todo en comparación conmigo es nada; to• do el esplendor de las estrellas del ciclo y el dios más im• portante del politeísmo desaparecen ante el esplendor del alma humana, todo el poder del mundo desaparece

26. La denominación del politeísmo en general como religión natural es váli•
da sólo de forma relativa y antitética.

ante el poder del corazón humano, toda necesidad de la naturaleza muerta e inconsciente desaparece ante la esencia humana y consciente, porque todo para mí no es nada más que medio. Pero la naturaleza no existiría pa• ra mí si ella existiera por sí misma y no existiera por Dios. Si ella existiera por sí misma hallaría entonces en sí misma el sentido de su existencia, y justamente con ello tendría también una esencia independiente; tendría una existencia y una esencia originales, existirían con independencia de mí, sin relación alguna conmigo». El sentido de la naturaleza consistente en que no es nada por sí misma y sólo es un medio para el hombre data des• de la creación; pero este sentido se manifiesta ante todo en los casos en los que el hombre, como cuando se en• cuentra en la miseria o en peligro de muerte, entra en co• lisión con la naturaleza. Sin embargo esta es sacrifica• da en beneficio del hombre: ocurre en el milagro. Así, la premisa del milagro es la creación, y el milagro es la *con• clusio,* la consecuencia, la verdad de la creación. La creación es al milagro lo que el género o la especie al in• dividuo particular; el milagro es el acto de la creación en un caso singular, particular. O también: la creación es la teoría; su praxis, su aplicación, es el milagro. Dios es la causa del mundo, el hombre es su fin; lo que quiere de• cir: Dios es la primera esencia en la teoría, pero el hom• bre es la primera esencia en la práctica. La naturaleza no es nada para Dios, no es más que un juguete de su omnipotencia, pero sólo si es

incapaz de ser ni hacer nada contra el hombre. El hombre deja caer en el creador los límites de su esencia, de su alma, y en el milagro, los límites de su existencia, de su cuerpo; allí el hombre hace de su esencia invisible, pensante y pensada, la esencia del mundo, aquí lo hace de su esencia visible, práctica, individual; allí legitima el milagro, aquí sólo lo lleva a cabo. Por eso en el milagro se cumple el fin de la religión

de manera sensible y popular: supone el dominio del hombre sobre la naturaleza, y la deidad del hombre pa• sa a ser una verdad manifiesta. Dios hace milagros, pe• ro después de los ruegos del hombre; y si bien no tras oraciones expresas, sí según el sentimiento del hombre, en armonía con sus deseos más secretos e íntimos. Sara se rió cuando en sus últimos años Dios le prometió un hijo, pero seguro que todavía entonces su mayor pensamiento y deseo seguía siendo el tener descendencia. El tauma• turgo secreto es por tanto el hombre, pero con el paso del tiempo (el tiempo revela todos los secretos) deviene y tie• ne que devenir en el taumaturgo manifiesto, visible. Al principio el hombre recibe milagros, finalmente él mis• mo hace milagros; al principio él es objeto de Dios, final• mente es el mismo Dios; primero es Dios sólo de corazón, en espíritu y en pensamiento, por último es Dios en car• ne. Pero el pensamiento es tímido y la sensualidad des• vergonzada; el pensamiento es reservado y retraído, y la sensualidad se expresa abierta y francamente, y sus afirmaciones se exponen a la risa cuando contradicen a la razón, porque aquí la contradicción es obvia e innega• ble. Este es el motivo por el que los modernos racionalis• tas se avergüenzan de creer en el Dios de carne, es decir, en el milagro sensible, manifiesto, pero no se avergüen• zan de creer en el Dios no sensible, es decir, en el milagro insensible, oculto. Sin embargo vendrá el tiempo en que se cumpla la profecía de Lichtenberg, cuando la creencia en un Dios en general, y así

también en un Dios racio•nalista sea considerada superstición, como es ahora con•siderada superstición la creencia en un Dios de carne, taumatúrgico, esto es, cristiano; cuando en lugar de la luz eclesiástica de las creencias simples, y en lugar de la luz crepuscular de la fe racional sean la limpia luz de la naturaleza y la razón las que iluminen y alienten a la humanidad.

54

Quien no tiene para su dios más materia que la que le suministran las ciencias de la naturaleza, la filosofía y sobre todo la visión natural de las cosas, quien de esta manera llena a su dios únicamente de materiales natu• rales y piensa que bajo el nombre de Dios no se esconde nada más que la causa o el principio de las leyes de la as• tronomía, de la física, de la geología, de la mineralogía, de la fisiología, de la zoología y de la antropología, sea entonces también honesto para renunciar al nombre de Dios, porque un principio natural es siempre una esen• cia natural y no lo que constituye a un dios[27]. Difícil• mente una iglesia que ha sido convertida en un gabinete de productos naturales puede seguir siendo considerada y llamada «casa de Dios»; difícilmente *es* un dios aquel cuya esencia y resultados se manifiestan únicamente en obras de astronomía, geología, zoología, antropología; «dios» es una palabra religiosa, un objeto y un ente reli• giosos, no un ente físico, astronómico, en suma, cósmico; ciertamente Dios se manifiesta también en el mundo, en la naturaleza, pero sólo como objeto de la religión él mis-

27. La arbitrariedad en el empico de las palabras no tiene limites, pero nin• guna palabra es empicada tan arbitrariamente y ninguna adquiere signifi• cados tan contradictorios como las palabras «dios» y «religión». ¿De dónde vie• ne esta arbitrariedad, este desconcierto? De que

por respeto o por miedo a contradecir opiniones sagradas desde la antigüedad se conservan los nom• bres antiguos (porque sólo el nombre, sólo la apariencia gobierna el mundo, incluso el propio mundo de los creyentes en Dios), pero por otra parte se les unen a los primeros los conceptos que han ido surgiendo con el transcurso del tiempo. Así sucedió con los dioses griegos, que a lo largo del tiempo recibie• ron los significados más contradictorios, y así con el dios cristiano. El ateís• mo que se denomina teísmo es la religión; el anticristianismo que se deno• mina cristianismo es el auténtico cristianismo del presente. *Mundus uult decipi* [el mundo quiere ser engañado],

mo y no de la física, no de la visión natural o no religio• sa. La naturaleza como objeto de la religión es el mila• gro; en el curso regular y habitual de la naturaleza la re• ligión no ve ninguna naturaleza, ninguna necesidad, sino sólo la inmediata voluntad de Dios. «*Deus et cultus*
-dice Lutero en los *Discursos de sobremesa*-
sunt relati•
va, Dios y el culto van unidos, el uno no puede existir sin el otro porque Dios debe serlo de un hombre o de un pue• blo, y en todo momento está *in predicamento relationis,* ambos conceptos se extienden recíprocamente y el uno da cuenta del otro. Dios quiere tener alguien que le im• plore y le honre, porque tener un dios y honrarlo van uni• dos, *sunt relativa* como el hombre y la mujer en el ma• trimonio; el uno no puede existir sin el otro». Dios presupone así hombres que lo veneren y adoren. Dios es un ente cuyo concepto o representación no depende de la naturaleza sino de los hombres, y de los hombres reli• giosos; un objeto de la religión no existe sin un ente ado• rador, lo cual quiere decir: Dios es un objeto cuya exis• tencia sólo se da con la existencia de la religión, cuya esencia sólo se da con la esencia de la religión y que, por tanto, no existe fuera de la religión, ni diferenciado ni in• dependiente de ella, y en el que no está contenido objeti• vamente nada más que lo contenido subjetivamente en la religión-s, El sonido es la esencia objetivada del oído, el dios del oído; la luz es la esencia objetivada, el dios, de la vista; el

sonido sólo existe para el oído, la luz sólo pa• ra la vista; en el oído tienes lo mismo que en el sonido: cuerpos en movimiento y vibrantes, pequeñas mernbra-

28. Un ente por lo tanto que sólo es un principio filosófico, que sólo es un ob• jeto de la filosofía pero no de la religión, de la adoración, de la oración, del al• ma; un ente que no cumple ningún deseo, que no atiende a ninguna oración, y que además es sólo Dios en el nombre pero no en la esencia.

IIJL

nas en tensión, sustancias gelatinosas; en los ojos en cambio tienes órganos fotosensibles, lentes transparen• tes. Pretender hacer de Dios un objeto o ente de la física, de la astronomía o de la zoología sería exactamente lo mismo que pretender hacer del tono un objeto para los ojos. Al igual que el tono sólo existe en el oído y para el oído, Dios sólo existe en la religión y para la religión, só• lo existe en la fe y para la fe. Al igual que el sonido o el tono, como objetos del oído, vienen a expresar ni más ni menos que la esencia del oído, así también Dios, como un objeto (el único objeto) de la religión y de la fe, no ex• presa más que la esencia de la religión y de la fe. Pero ¿qué es lo que convierte a un objeto en objeto religioso? Lo hemos visto: únicamente la fantasía o imaginación humanas y el corazón humano. Tanto si veneras a Jeho• vá o a Apis, al trueno o a Cristo, a tu sombra, como ha• cen los negros de la Costa de Oro, o a tu alma, como los an• iÍbTU.0s persas, a tu *[laiús uentris* [pedo] o a tu genio; en suma, tanto si adoras a un ente sensible como a un ente espiritual, es lo mismo; algo es objeto de la religión sola• mente en la medida en que es un objeto de la fantasía y del sentimiento, un objeto de la fe, ya que el objeto de la religión en tanto que objeto de la misma no existe en la realidad; o mejor dicho, mientras esté en contradicción con esta, tal objeto sólo lo será de la fe. Así, por ejemplo, la inmortalidad del hombre o el hombre como ente in• mortal son un objeto de la religión, pero precisamente son un objeto de la fe porque

la realidad nos demuestra exactamente lo contrario: que el hombre es mortal. «Cre• er» significa imaginarse que existe lo que no existe, sig• nifica por ejemplo imaginarse que este cuadro es un en• le con vida, que este pan es carne y este vino sangre, es decir, que es lo que no cs. Por eso demuestras un gran desconocimiento de la religión si esperas encontrar a Dios con el telescopio en el ciclo de la astronomía, o con

la lupa en un jardín botánico, o con el martillo mineraló• gico en las minas de la geología, o con el cuchillo anató• mico y el microscopio en las vísceras de los animales y de los hombres; solamente lo encontrarás en el pensamien• to, sólo en la imaginación, sólo en el corazón del hombre, porque Dios mismo no es otra cosa que la esencia de la fantasía o de la imaginación del hombre, la esencia del corazón humano.

55

«Como tu corazón, así tu dios». Como los deseos de los hombres, así son sus dioses. Los griegos tenían dioses con limitaciones, lo que significa que tenían deseos limi• tados. Los griegos no querían **vivir** eternamente, sólo querían no envejecer ni morir, y no es que no quisieran morir en absoluto sino que únicamente no querían morir «todavía» (lo desagradable siempre llega demasiado pronto), no en la flor de la vida y de una muerte violen• ta y dolorosaw; no querian ser bienaventurados, sólo fe• lices, vivir sin molestias y a la ligera; no se lamentaban aún, como luego los cristianos, por tener que estar suje• tos a la necesidad de la naturaleza, a las exigencias del instinto sexual, del sueño, del comer y del beber; en sus

29. Por eso, mientras en el paraíso del imaginario cristiano el hombre podía no morir, y no habría muerto si no hubiera

pecado, entre los griegos en cam• bio, incluso en la muy feliz isla de Cronos, el hombre maria, pero tan dulce• mente como si estuviera quedándose dormido. En esta representación se rea• liza el deseo natural del hombre. El hombre no desea una vida inmortal, sólo desea una vida corporal y espiritual larga y saludable y una muerte natural e indolora. Por tanto, para abandonar la creencia en la inmortalidad no hace falta una resignación estoica inhumana, sólo hace falta convencerse de que los artículos de fe cristianos están fundados en deseos fantásticos sobrenatu• rales, y retornar a la sencilla y verdadera naturaleza del hombre.

deseos se ajustaban a los límites de la naturaleza huma• na (en su caso «greco-humana»). No eran aún creados de la nada por un creador, no convertían aún el agua en vi• no; únicamente destilaban y depuraban el agua de la na• turaleza y la transformaban por medios orgánicos en el jugo de los dioses; no sacaban de la mera imaginación el contenido de la tan feliz vida divina, sino de los mate• riales del mundo existente; ellos construían el ciclo de los dioses sobre el suelo de esta tierra. Los griegos no convertían a la esencia divina, es decir, posible en proto• tipo, meta y medida de la real, sino que de la esencia real hacían la medida de la posible. Incluso cuando por medio de la filosofía refinaron y espiritualizaron a sus dioses, sus deseos permanecieron en el terreno de la realidad, en el terreno de la naturaleza humana. Los dioses son de• seos realizados, pero el mayor deseo y la mayor felicidad del filósofo, del pensador como tal, es pensar sin ser mo• lestado. Los dioses del filósofo griego, al menos del filó• sofo griego K"ar' t~0XT]II [en su significado más puro], del Zeus filosófico, de Aristóteles, son por lo tanto pensado• res imperturbables; la beatitud, la deidad consiste en la ininterrumpida actividad del pensamiento. Pero esta ac• tividad, esta beatitud es ella misma dentro de esté mun• do, dentro de la naturaleza humana (si bien con inte• rrupciones), una beatitud real, determinada, particular y por lo tanto, según los cristianos, limitada y en contra• dicción con la esencia de la beatitud. Porque los cristia• nos no tienen ningún

dios limitado sino ilimitado, que está por encima de toda necesidad natural, sobrehuma• no, cxtrarnundano, trascendente; lo que significa que tie• nen deseos ilimitados y trascendentes, que sobrepasan el mundo, la naturaleza, la esencia humana, esto es, deseos absolutamente fantásticos. Los cristianos quieren ser in• finitamente más que los dioses del Olimpo, quieren ser infinitamente más felices que ellos; su deseo es un ciclo

en el cual se anulen todos los límites y necesidades de la naturaleza, en el cual se cumplan todos los dcscosw; un ciclo en el que no tengan lugar las necesidades, los su• frimientos, las heridas, las luchas, las pasiones, las mo• lestias, la alternancia de día y noche, de luz y sombra, de placer y de dolor como en el ciclo de los griegos. En po• cas palabras: el objeto de su fe ya no es un dios limitado, determinado, un dios con el nombre concreto de un Zeus, un Poscidón o un Hcfesto, sino el Dios lisa y llanamente, el Dios sin nombre, ya que el objeto de sus deseos no es una felicidad conocida, finita y terrena; no es un placer determinado, no es el placer del amor, o el placer de la buena música, o el placer de la libertad moral o el placer del pensamiento, sino un placer que comprende todos los placeres y que precisamente por esto es exuberante y so• brepasa todas las representaciones, todos los conceptos; es el placer de la beatitud infinita, sin límites, inefable, indescriptible. Beatitud y deidad son lo mismo. La beati• tud como objeto de la fe, de la representación y en gene• ral como objeto teórico es la deidad; la deidad tal cual ob• jeto del corazón, de la voluntad[31], del deseo, la deidad como objeto práctico en general es la beatitud. O mejor dicho: la deidad es una representación cuya verdad y

30. «Pero donde esté Dios (a saber, en el ciclo) -dice por ejemplo Lutero- de• ben estar allí con él todos los bienes que jamás puedan desearsc.» Lo mismo se dice de los habitantes

del paraíso en el Corán, según la traducción de Sa• varys: *Tous leurs desirs seront comblés* [todos sus deseos son cumplidos]. Só•lo que sus deseos son de distinto tipo.

31. La voluntad, sobre todo tal y como la entienden los moralistas, no forma parte, dicho sea de paso, de la esencia específica de la religión, ya que yo no necesito ningún dios para aquello que puedo alcanzar con mi voluntad. Ha• cer de la moral el asunto esencial de la religión significa conservar el nombre de la religión pero perder la esencia de la misma. Se puede ser moral sin dios, pero bienaventurado (bienaventurado en el sentido sobrenatural, cristiano)

realidad es solamente la beatitud. Allí donde llega el an• helo de beatitud, y sólo hasta allí, llega la representación de la deidad. Quien ya no tenga más deseos sobrenatu• rales tampoco tendrá más una esencia sobrenatural".

Ludwig Feuerbach

---

no se puede ser sin dios, porque la beatitud, en este sentido, queda fuera de los confines y del poder de la naturaleza y de la humanidad, presupone para su realización un ente sobrenatural, un ente que sea y que pueda aquello que para la naturaleza y para la humanidad es imposible. Por eso, cuando Kant hacía de la moral la esencia de la religión, se encontraba ante la religión cris• tiana en la misma o muy parecida situación que Aristóteles ante la religión
¡,>"]iega cuando este hacía de la teoría la esencia de los dioses. Difícilmente un dios que sólo sea un ente especulativo, sólo inteligencia, puede ser un dios; di• fícilmente un ente que sea exclusivamente moral o «ley moral personificada» puede ser un dios. Naturalmente que Zeus es también ya un filósofo cuando contempla riéndose desde el Olimpo las luchas de los dioses, pero es to• davía infinitamente más que eso; naturalmente que el Dios cristiano es tam• bién un ente moral, pero aún es infinitamente más que eso. La moral es sólo la condición de la beatitud.

• En B y C sigue a continuación: «El verdadero pensamiento en que se basa la beatitud cristiana,

principalmente en oposición al paganismo filosófico no es, por cierto, otra cosa que la creencia de que la verdadera beatitud sólo se encuentra en la satisfacción de la esencia total del hombre; por eso el cristianismo permite que también el cuerpo, la carne, participe de la divini• dad, o lo que es lo mismo, de la beatitud. Sin embargo, el desarrollo de tal idea no pertenece a esta obra sino a *LÁZ esencia del cristianismo».*

Ludwig Feuerbach (1804-1872), cuatro años más tarde de publicar, en 1841, su famoso ensayo *La esencia del cristianismo,* escribió *La esencia de la religión,* una pequeña joya, hasta ahora inédita en español, en la que se cimenta una parte fundamental e indispensable del ateísmo moderno que continuarán Schopenhauer, Marx y Nietzsche.

Ante la pregunta que seguramente el lector se ha hecho en alguna ocasión, "¿Existe Dios?", el filósofo alemán contesta: "Dios mismo no es otra cosa que la esencia de la fantasía o de la imaginación del hombre, la esencia del corazón humano". A esta y a otras interrogantes Feuerbach responde en este escrito con la lucidez propia de los grandes pensadores de la filosofía universal.

PÁGINAS DE ESPUMA

IS3'1 X4-95641-6f-2